Library of Princeton
FEB 26 1885
Theological Seminary

BS2364
.G77

Entwickelungsgeschichte

des

Neutestamentlichen Schriftthums.

Von

Rudolf Friedrich Grau.

Erster Band.

Entwickelungsgeschichte

des

Neutestamentlichen Schriftthums.

In drei Büchern.

Von

Rudolf Friedrich Grau,

Professor der Theologie.

Erster Band.

Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1871.

In magnis voluisse sat est.

Καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός; 2 Cor. 2, 16.

Der philosophischen Facultät

der Universität zu Rostock

als Zeichen herzlichen Dankes

für die honoris causa verliehene philosophische Doctorwürde

gewidmet

vom Verfasser.

Vorwort.

Später, als ich wünschte und hoffte, folgt den im Jahre 1868 veröffentlichten fünf Vorträgen „Zur Einführung in das Schriftthum Neuen Testamentes“ die im Vorwort derselben angekündigte „Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums.“ Und wie ernst empfinde ich auch jetzt noch die Mängel des Werkes! Nicht minder lebhaft ist doch wiederum mein Gefühl, daß vorliegendes Buch zu seiner Zeit komme und eine Mission habe.

Als ich in der Mitte der fünfziger Jahre die Universität bezog und mit Eifer und Lust theologische Vorlesungen hörte, machte die Disciplin der Einleitung ins Alte wie Neue Testament einen so abschreckenden Eindruck auf mich, daß ich in meiner Vorliebe für systematische Theologie bestärkt mir gelobte, mich nach Aneignung des Nothwendigen bei Fortsetzung meiner Studien von diesen Gebieten so fern als möglich zu halten. Der Mensch denkt, Gott lenkt. Obwohl ich diese Stimmung länger als ein halbes Jahrzehnt festhielt, hat es ein höherer Wille gefügt, daß mein erstes größeres Werk diesen mir einst so verleideten Gegenstand behandelt.

Was war und ist vielfach noch diese Disciplin — trotz aller Verhandlungen über ihren Begriff — wie in Lehrbüchern so in akademischen Vorlesungen anderes, als eine ungeheure Sammlung von gelehrten Notizen und Glossen über Entstehung, Zeit, Verfasser, Leser ꝛc. der biblischen Schriften? Ich weise hier unter den beliebtesten Lehrbüchern nur auf Bleek und de Wette ihn. Vor den Theilen und Einzelheiten sieht man nicht das Ganze, vor den zahllosen Bemerkungen *über* die Sache kommt die Sache selbst fast nie zur Erscheinung. Und nennt sich gleich ein solches Buch „historisch-kritische Einleitung,“ so fehlt ihm doch, was die Geschichte vornehmlich leisten soll: Einsicht in die treibenden Kräfte,

welche die Literatur aus sich hervorgehen ließen, und in die Gesetze, durch welche jenes Wachsthum bestimmt und beherrscht ward. Wie todte Zweige und welke Blätter werden die Schriften wohl secirt und kritisirt, aber von den Lebensströmen, die in diesem Baum pulsirten und die nach göttlichen Gesetzen Stamm und Blätter und Früchte wachsen ließen, spürt man in jenen Untersuchungen wenig oder nichts. Und davon sollte man billigerweise spüren, auch wenn diese Schriften nur Früchte eines vergangenen Lebens wären und nicht vielmehr der bleibende Same des ewig lebendigen Wortes Gottes! Nicht etwa ein Zuviel von Kritik und menschlich geschichtlicher Betrachtung schreckte den Studirenden auf seinem gläubigen Standpuncte ab, sondern vielmehr der Mangel an wahrhaftem Verständniß für geschichtliche Entwickelung und ihre organischen Unterschiede. Mit diesen Forderungen ächter Wissenschaft verträgt sich aber nicht nur nach des Verfassers Ueberzeugung der Glaube an die Schrift als Wort Gottes, sondern der Glaube an die göttliche Offenbarung im Christenthum, welcher wie in Jesu Christo so in dem von ihm Zeugniß gebenden Worte göttliche und menschliche Natur anerkennt, muß dieselben Forderungen stellen.

Nachdem ich, in den akademischen Beruf eingetreten, einen Reihe von Jahren mit der Erklärung der neutestamentlichen Schriften mich beschäftigt hatte, erwuchs mir die Ueberzeugung, daß durch Erfüllung jener Forderungen unsere Disciplin erst wahrhaft werde, was sie sein sollte: eine Literaturgeschichte der h. Schriften, und dann auch die Anziehung haben werde, welche gerade dieser Zweig der Geschichte in unserer Zeit ausübt. Mein Widerwille gegen jenen Stoff verwandelte sich in eine ernste und dauernde Zuneigung. Seitdem sind meine Studien im Zusammenhang mit meinen Vorlesungen immer wieder zu diesem Gegenstand zurückgekehrt; und ich freue mich, die Zusammenfassung derselben weiteren Kreisen vorlegen zu können.

Meine Schrift enthält nicht alles, was eine sogenannte „Einleitung ins Neue Testament" zu enthalten pflegt. Vornehmlich fehlt hier der größte Theil des Stoffes, den die „allgemeine Einleitung" gibt. Dagegen hoffe ich, daß das Werk in seiner Einheitlichkeit anerkannt werde. Damit hängt denn auch die Bitte zusammen, welche der Verfasser an den Leser zu stellen hat. Thut das Bleek'sche Werk, und ähnliche, seine guten Dienste beim Nachschlagen, so will die vorliegende Schrift im Zusammenhang gelesen sein, wobei immer manche speciellere Ausführ-

ungen überschlagen werden mögen. Wollte der Leser sich über Einzelnes daraus Raths erholen, so könnte ihm leicht begegnen, daß er nicht fände, was er sucht. In dieser Beziehung ersucht daher der Verfasser die strengen Recensenten, doch das Buch mehr nach dem zu beurtheilen, was es enthält, als nach dem, was es nicht enthält.

Und so möge denn das Buch, dessen zweiter abschließender Band, eben unter der Presse, nach wenigen Monaten folgen wird, in Gottes Namen seinen Weg antreten!

Königsberg, 16. Juni 1871.

F. R. Grau.

Inhaltsübersicht des ersten Bandes.

Einleitung 3

Erstes Buch. Die kerygmatische Stufe.

1. Kap. Der Ursprung der synoptischen Evangelien 71
2. „ Der Inhalt des Markusevangeliums oder der Erinnerungen des Petrus 94
3. „ Die Eigenthümlichkeit des Markusevangeliums . . . 125
4. „ Petrus und Markus 149
5. „ Die Abhängigkeit des zweiten Evangeliums vom Matthäusevangelium 159
6. „ Die Zeugnisse des Papias 168
7. „ Die Redensammlung des Matthäus 184
8. „ Das Evangelium nach Matthäus 229
9. „ Das Lukasevangelium 269
10. „ Die Apostelgeschichte 296
11. „ Die erste Stufe des neutestamentlichen Schriftthums (Schlußbetrachtung) 332

Einleitung.

1.

Unser deutsches Volk hat eine Zeit gehabt, in welcher die Thatsachen und Lehren des Christenthums nicht sowohl in Gestalt und nach Maßgabe der heiligen Schrift, sondern in dem trüben Strom der kirchlichen Ueberlieferung ihm entgegengebracht wurden. Was dieser Strom von menschlichen Mißverständnissen und Verkehrungen des Ursprünglichen allmählig aufgenommen hatte, das drohte endlich das ächte Christenthum gänzlich aufzuzehren. Das war zugleich die Zeit, in welcher als die höchste Auctorität des Christen-Glaubens und Christen-Lebens nicht der göttliche Ursprung und die Urgestalt des Christenthums, wie sie die Schrift des Neuen Testamentes enthält, sondern die lebendige Trägerin jener Ueberlieferung, die Hierarchie der Kirche galt. Mit der Ueberhebung des Klerus über die Gemeinde als die Laien ging so die Ueberhebung über das Wort Gottes Hand in Hand.

Es kam die Zeit, da die Christenheit der Pädagogik ihrer Vormünder entwachsen, frei werden sollte. Die Bande der Hierarchie fielen. Die Hülle der Ueberlieferung, die Decke Mosis des Mittelalters ward weggezogen. Hell strahlte das ewige Licht. Und die Wahrheit mußte frei machen. Die Frucht der Reformation war in der That wahre Freiheit, sie war die Freiheit eines Christenmenschen, sie war Gebundenheit in Christo.

Mit starkem Muth haben unsere Väter alten und tief gewurzelten Irrthümern gegenüber die ewige Wahrheit in gewaltigen Bekenntnißen bezeugt und wie einst Petrus das Zeugniß des Geistes zurückempfangen, daß ihre Kirche auf diesem Bekenntniß stehend nimmer untergehen werde. Seitdem schallt durch die Jahrhunderte der tausendfache Widerhall solchen Bekenntnisses in den neuen Psalmen der mündigen Gemeinde, in den evangelischen Kirchenliedern.

Nun sind fast drei und ein halb Jahrhundert vergangen; und wie steht es heute um die abendländische Christenheit? Es ist eine große Zeitwende gekommen.

Die Kirche der Ueberlieferung hat ihrem Haufen von Menschensatzungen die Krone aufgesetzt durch das Dogma von der unbefleckten

Empfängniß der Jungfrau Maria. Und wie sie hierin nicht der Gottheit, sondern der Menschheit die Ehre gab, so ist sie endlich so weit fortgeschritten, daß sie die Unfehlbarkeit von der gesamten Hierarchie auf das Eine schwache Haupt derselben übertragen hat. So hat es die ewige Gerechtigkeit gewollt, daß die Kirche, welche Menschensatzungen über Gottes Wort gesetzt hatte, nun samt ihrer Hierarchie in die volle Knechtschaft Eines Menschen kommen sollte.

Sind denn nun aber die Vertreter der Kirche, die sich auf die Schrift gründet, in der Lage, die Schäden nur drüben zu sehen? Der abgöttischen Menschenknechtschaft gegenüber lockt hier seit langem das Bild der falschen Freiheit. Jetzt gilts nicht mehr die Freiheit eines Christenmenschen, sondern zerreißen alle Bande, auch die des heiligen Gotteswillens. Von menschlichen Auctoritäten los zu sein, verdanken wir dem Worte Gottes, das im sechszehnten Jahrhundert die Herzen entflammte, der Knechtschaft zu entfliehen. Und eine neue große Kultur ist in der Freiheit aufgesproßt. Ists nun zum Dank, daß das neunzehnte Jahrhundert demselbigen Worte Gottes den Gehorsam aufkündigt? Nachdem man den Glauben Luthers verloren hat und mit ihm den Glaubensgehorsam gegen Gottes heilige Offenbarung, meint man mit dem Geschrei nach religiöser Freiheit in seinen Fußtapfen zu wandeln. Und während Luther aufs engste und festeste gebunden an Christus, den ewigen Meister, als ein Kind im Hause Gottes: gerade darum selbst frei zur Schrift stund, ist von allem dem die ärgste Karikatur in Schwang gekommen.

Die Kritik hat das Wort Gottes für durchaus fallibel erklärt, für voller Widersprüche, voller Parteitendenzen, die des Truges nicht entbehren können. Und welches ist die Macht, die den Thron des seiner Herrschaft und Herrlichkeit entkleideten göttlichen Wortes einnimmt? Das kann eben nur die Wissenschaft sein, als deren Vertreterin die Kritik jene Entthronung vorgenommen hat. Auf protestantischer Seite soll die Christenheit ihre infallibelen Aufklärungen von den Männern der Wissenschaft erhalten, wie dort vom Papst, dem Haupt der Hierarchie. Jene Aufklärungen sind freilich wesentlich verneinender Natur. Das Wort Gottes als untrügliche Quelle der Wahrheit und des Trostes für Leben und Sterben wird durch sie hinweggethan. Hast du nun mitgethan bei diesem Werke oder zugestimmt und wendest dich an die Meister um Ersatz, so wird dir die Antwort: Was geht das uns an, da siehe du selbst zu!

Aber Gott sei Dank! Noch ist nicht in der Kirche der Rechtfertigung durch den Glauben allein das Dogma der Infallibilität der Kritik angenommen. Noch steht unsere Kirche gebaut auf Gottes Wort und Luthers Lehr. Und wie sie sich einst auf Grund des Wortes „der Gerechte wird seines Glaubens leben" geweigert hat, durch gute Werke, durch Verdienst der Heiligen und Ablaß des Papstes gerecht zu werden, so muß sie jetzt auf demselben Grunde stehend abweisen, durch Verdienst der Wissenschaft und Aufklärung der modernen Priesterschaft der Kritik zur ewigen Wahrheit zu gelangen. Wurden unsre Väter der Rechtfertigung gewiß durch Zeugniß des heiligen Geistes, und nicht durch zählbare und wägbare Werke, so hat derselbe Geist noch nicht aufgehört, sein Zeugniß für die Wahrheit des Wortes Gottes zu geben, trotzdem jene kritischen Hierarchen decretirt haben, daß sie allein über dessen Glaubwürdigkeit zu entscheiden hätten.

Natürlich rufen sie sogleich, wenn wir so ihre Alleinherrschaft und Infallibilität bestreiten, auf unserer Seite sei es mit der Kritik überhaupt aus, ganz wie die Römischen nicht aufgehört haben, zu behaupten, Rechtfertigung durch den Glauben allein: das heiße nichts anderes, als Heiligung und gute Werke gänzlich zu nichte machen. Den Gegenbeweis wider letztere Behauptung liefert Vergangenheit und Gegenwart unserer Kirche. Den Beweis, der jenes Wort zu nichte macht, wird unsere Kirche nicht schuldig bleiben. Er ist wesentlich die Aufgabe unserer Zeit; und was dafür geleistet worden ist, darf allerdings nur als ein geringes Angeld betrachtet werden.

Gott aber liebt es, zusammen zu fügen, was der Mensch durch Sünde und Irrthum so gerne scheidet. Die Pharisäer vermeinten gar fromm zu sein, wenn sie dem Kaiser Zins zu geben verweigerten. Der Mund der Wahrheit forderte, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers, und Gotte, was Gottes ist. Unsere Kritiker vermeinen, sehr weise zu sein, wenn sie alles, was sie dem Zeugniß des heiligen Geistes nehmen, der Wissenschaft geben. So konnte es denn freilich nicht fehlen, daß sich auf Seiten des Glaubens die Stimmen mehrten, welche verbieten, der Kritik auch nur den geringsten Tribut zu zahlen. Die Forderung der Wahrheit wird auch hier nur sein, dem Glauben zu geben, was des Glaubens, und der Kritik, was der Kritik ist. Wir wollen auf diesem Gebiete nicht thun, was die Mönche einst gethan haben, indem sie die unreine Welt aufgaben und sich selbst überließen, um im Kloster ihrer besonderen Heiligkeit zu leben. Wir wollen nicht und

dürfen nicht die Kritik gänzlich negiren, darum ignoriren und uns lediglich ins Kloster des Glaubens zurückziehen. Hat der Glaube an Christus die Welt überwunden und ist er das Salz der Erde, so darf er auch keine Provinz seines Reiches aufgeben. Gerade weil wir den Glauben als den legitimen und berechtigten Herrscher in dieser Welt erkennen, wissen wir auch, daß er keinen Rivalen oder Prätendenten zu fürchten hat, so daß er wie ein Usurpator Gewalten, die dem wahren Herrn gehorchen werden, aus Furcht zu vernichten eilen mußte.

So liegt denn auch kein Gedanke ferner, als der, eine theologische Stellung zur h. Schrift restauriren zu wollen, wie sie im 17. Jahrhundert Bestand hatte. — Es wäre freilich thöricht wie ungerecht, unsererseits von jenem Jahrhundert und seiner Dogmatik zu fordern, was wir den berechtigten Ansprüchen der Kritik des 19. Jahrhunderts zugestehen müssen. Diese Ansprüche wie die Macht, die sie erheben konnte, waren damals nicht vorhanden. So lag auch für die theologische Wissenschaft kein Anlaß vor, solchen Ansprüchen zu genügen. Was das damalige wissenschaftliche Bedürfniß erheischte, das leistete die Inspirationslehre jener Dogmatik. Nun wird auch jetzt noch so häufig der Glaube an die h. Schrift als Wort Gottes mit jener theologischen Theorie verwechselt, welche man die Lehre von der Inspiration nennt. Und doch war dieselbe nichts mehr, als der nach damaligen wissenschaftlichen Grundsätzen ausgeführte Versuch, den Inhalt des Glaubens wissenschaftlich darzulegen.

Wenn wir nun diesen Versuch als unzulänglich erklären, wenn wir ihn als durch die theologische Entwickelung überwunden seiner Zeit zurückgeben, so wird ja der Glaube an das untrügliche Wort Gottes nicht in seiner Unveränderlichkeit und Ewigkeit angetastet. Das Himmlische und Heilbringende bleibt. Es wird nur die irdische Hülle der Erde und der Vergänglichkeit zurückgegeben.

Und das Ewige bleibt nicht nur, wenn jene Hülle niederfällt, sondern es gewinnt an heilbringender Kraft und Wirkung, indem es sich mit einem neuen entsprechenderen Leib umgibt. Sein wunderbares segensreiches Licht wird weniger Verdunkelung erleiden. Wir schreiten über jene Theorie hinweg, nicht blos, weil die Wissenschaft unserer Zeit sie nicht mehr als ihrer Höhe entsprechend anerkennen kann, sondern auch, weil wir wissen, daß der Glaubensinhalt, dem sie allein dienen soll, unter ihr leiden würde. So wird ja die gewaltige Geistesarbeit, welche jetzt, zum Theil noch gänzlich unsichtbar, in der christlichen Welt an einem „Leben Jesu“ ringt und wirkt, nicht sowohl im Interesse

einer glaubenslosen Wissenschaft und eines ungläubigen Zeitgeistes geleistet, sondern ihr letztes Ziel, dem sie der Geist Gottes zuführt, ist der Glaube der Kirche, dem schließlich alle Anstrengungen der Ungläubigen dienen müssen. Dieser Glaube will sich ein anderes wissenschaftliches Gewand weben, das sein Wesen besser zum Ausdruck bringe, als die Christologie des 17. Jahrhunderts. Der Glaube allein und sein ewiger Inhalt ists, der auch die Strauß und Renan in Bewegung setzt, und wenn es nur der Haß und der Widerwille gegen ihn ist, der sie treibt, so wissen wir, daß auch von ihnen das Wort Gottes nicht leer zurückkommt. Ohne die Kaiphas und Pilatus hätte ja das Wort vom Kreuz überhaupt nicht geboren werden können, welches hernach die Weisheit der Welt zu Schanden gemacht hat. Es gilt in dem „Leben Jesu" wie in der Kritik des Wortes, das von Jesu Zeugniß gibt, wesentlich ein Gleiches zu erringen. Denn die Christologie und Inspirationslehre der orthodoxen Dogmatik leiden an demselben Mangel.

Wohl hat die Kirche je und je wie auf ihrem Felsgrund auf dem unbeweglichen Bekenntniß ihres Glaubens gestanden, daß Jesus sei der Christus, der Sohn Gottes und zugleich der Mariä Sohn. Aber wie weit entfernt war sie und ist sie noch, in ihrer Theologie die rechte Auslegung und Ausführung dieses Princips ihres Glaubens zu finden. Wenn Rationalisten von diesem Glauben an das göttliche Wesen in Jesu überhaupt abfielen, so kann man dem gegenüber nicht behaupten, daß die orthodoxe Dogmatik ihrerseits dem Mariensohn und dem Satz: „Das Wort ward Fleisch" wahrhaft gerecht geworden sei. Ging nicht durch die orthodoxe Dogmatik schon der alten Kirche und dann wiederum der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts ein Zug und Streben, das eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Gedanken und Willend es Petrus hatte, wenn derselbe bald nach seinem guten Bekenntniß auf die Ankündigung Jesu hin, daß er in Jerusalem viel leiden und getödtet werden müsse, dem Herrn erklärte: „Schone dich doch, Herr! das darf dir nicht widerfahren"? (Mth. 16, 16—24). Daß dies alles nun Jesu, dem Gottessohn, widerfahren sei, konnte die gläubige Theologie nie in Abrede stellen. Aber war sie nicht immer bemüht, dies alles so viel als möglich von der Gottheit auf die Menschheit abzuwälzen, geneigt mit Petrus zu sagen: „Du Gottessohn, dir widerfahre das nur nicht; wenn du es auch als Menschensohn wirklich hast erdulden müssen?" Wohl hat die lutherische Dogmatik mit Eifer gegen eine häretische Zertrennung der Naturen in Christo gearbeitet, wie sie die reformirte Theologie sich zu Schulden

kommen ließ. Hatte doch schon Luther gegen Zwingli's Lehre von einem Jesus, der nur nach seiner menschlichen Natur gelitten haben sollte, erklärt: „Diese Lehre richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gerne wollt ein Christ sein, nämlich daß Christus hinfort nicht mehr sei noch thue mit seinem Leiden und Leben, denn ein anderer schlechter Heilige. Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilands."*) Aber die folgende lutherische Theologie ist keineswegs im Stande gewesen, Luthers Grundanschauungen wissenschaftlich durchzuführen. Es ist ihr ein doketischer Zug geblieben, der trotz principieller Anerkennung die menschliche Natur im Wesen, Leben und Leiden Jesu nicht hat zur wahren Anerkennung gelangen lassen. So hat es denn auch geschehen können, daß eine rationalistische Theologie in unserer Kirche zur Geltung kam, die im Widerspiel gegen solche Versäumniß von Jesu nur als einem Menschen wissen wollte. Und noch stehen wir ja in der Epoche der „Leben Jesu", welche gegen den Christus des Glaubens und den Christus der Dogmatik den Jesus der Geschichte ins Feld zu führen behaupten. Dieser Kampf wird nun einen anderen Ausgang nehmen, als jene Autoren meinen. Diese Herren Schöpfer des „Lebens Jesu", die doch meist nur Schriften geschrieben haben, als wäre ihre Feder von Kaiphas oder Pilatus besoldet gewesen, sie sollen wissen, daß sie doch nur für den Christus des Glaubens gearbeitet haben, von welchem der Apostel Paulus schreibt, daß er gehorsam gewesen bis zum Tode, ja zum Kreuzestode, daß gerade darum Gott ihm einen Namen gegeben habe, in welchem sich jedes Knie beugen soll derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erden sind. Denn wer diesem einzig hohen und guten Namen an seiner Ehre abziehen will, der wird nur travailler pour la gloire du roi suprême und keinen Dank dazu haben.

Demselben Ziel nun schreitet die große Arbeit der Kirche zu, deren Gegenstand die heilige Schrift ist. Zeigt aber die Gegenwart noch eher das Gegentheil solcher Erwartungen, so darf uns das nicht befremdlich erscheinen. Wenn Luther das Vaterunser den größten Märtyrer genannt hat, so mögen wir mit demselben Recht diesen Namen dem Worte Gottes beilegen. Nachdem Christus den Händen seiner Verfolger entrückt worden war, ist ja als sein wahrer Stellvertreter das Wort vom Gekreuzigten

*) Bekenntniß vom Abendmahl. Erlanger Ausg. Bd. 7. S. 203.

auf Erden geblieben. Da nun das Geschlecht der Kaiphas und Pilatus nicht ausstirbt, so fehlt ihnen auch nicht der Gegenstand der Kreuzigung. Hieher wendet eure Blicke allesamt, ihr Jünger Christi, und nicht auf jenen Greis in Rom, an dem sich Gottes gerechte Gerichte vollziehen, wenn er auch wie einst Ludwig der sechszehnte weit schuldloser ist, als seine Vorgänger. Was die falschen Stellvertreter Jesu Christi im offenen Widerspruch mit dem Befehle des Meisters sich angemaßt haben, die weltliche Herrschaft, was sie, wie ein Julius der zweite, mit dem Schwerte gewonnen haben, durchs Schwert sollen sie es verlieren. Hätte dieser Greis die Selbsterkenntniß, die er haben sollte, so würde er mit dem Schächer am Kreuze sagen: „Billig sind wir in solcher Verdammniß; denn wir empfahen, was unsere Thaten werth sind." Was aber hat das Wort Gottes, die Grundlage und der Ursprung aller Güter der Civilisation Ungeschicktes gethan? Wo man es irgend zu übelen Zwecken gebraucht hat, ward es da nicht durch die Sünde und den Irrthum der Zeitalter oder ihrer Richtungen gemißbraucht? Und findet nicht jede Abstellung solchen Mißbrauchs auf Grund des besser erkannten Wortes Gottes statt? Soll der Haß, der gegen die heilige Schrift allmählig erwachsen ist, erklärt werden, so wird allein das alte Wort genügen, welches die Antwort auf die Frage ist, warum die Menschen die Finsterniß mehr liebten als das Licht, das in die Welt gekommen ist. Es waren ihre Werke böse; und wer das Arge treibt, der hasset das Licht und kommt nicht zu dem Licht, damit seine Werke nicht gestraft werden. Zu diesen Werken hat man auch pantheistisch-philosophische Systeme zu rechnen, welche Gotte und Christo die Ehre nehmen.

Aber die Verklärung jenes Märtyrers, des Wortes Gottes, kann nicht ausbleiben. Was man ihm nehmen kann, ist doch nur falscher Schmuck, der seine wahre Gestalt und Schönheit zu sehen verhinderte.

Wie die ganze moderne Erforschung des „Lebens Jesu" von dem richtigen Satz ausgeht, daß die Christologie der Dogmatik des 17. Jahrhunderts keineswegs den geschichtlichen Jesus Christus treu abbilde, so hat auch die große kritische Vergewaltigung der Schrift eine Wahrheit, die ihren Irrthümern Kraft und Wirksamkeit verleiht. Die Inspirationslehre jener Zeit, die ganze wissenschaftliche Betrachtung der Schrift von damals, die noch immer eine gewisse offizielle Geltung hat, und so oft noch mit dem Glauben der Kirche an das Wort Gottes verwechselt wird, kann nicht aufrecht erhalten werden. Selbst wenn sie richtiger und begründeter wäre, als sie ist, so würde es doch eines Neubaus bedürfen. Bedenke man doch,

daß jene ganze Lehre von der Schrift in einer verschiedenen Richtung, wider einen verschiedenen Gegensatz ausgebildet worden ist. Die Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts hatte sich gegenüber den Aberglauben der päpstlichen Traditionskirche und vertheidigte die Würde und Bedeutung der Schrift gegen die gänzlich unkritische Vermischung derselben mit menschlichen Ueberlieferungen. Wir haben gegen den Unglauben einer überkritischen und skeptischen Gegenwart die Schrift zu vertheidigen. Immerhin hat jene Theologie das ihrige gethan. Thun wir das unsrige. Aber bilden wir uns nicht ein, wir dürften nur die alten Waffen schwingen, um diese neuen Gegner zu vertreiben. Jene Kämpfer fochten auf dem gemeinsamen Boden des Glaubens an die Schrift als Wort Gottes. Jetzt ist ja gerade dieser Glaube in Frage gestellt.

So wollen wir denn nun in der Vertheidigung des Glaubens auch allen Aberglauben hinwegthun und das reine Wort Gottes, befreit von den Hüllen der Ueberlieferung zur Darstellung zu bringen suchen; in der Ueberzeugung, daß es dann selbst seine Vertheidigung führen wird, weil es als das Wort Gottes, welches schärfer als ein zweischneidiges Schwert heißt, weiterer Waffen nicht bedarf! Bedarf dieses Wort zu seiner Vertheidigung etwa unserer Lügen?

Wir haben der Lehre von der Schrift, wie sie das 17. Jahrhundert aufgestellt hat, einen doketischen Zug zum Vorwurf gemacht. So ist es nöthig, die Bedeutung dieser Behauptung näher darzulegen. Von zwei entgegengesetzten Irrthümern ward die gesunde Lehre des Christenthums der ersten Jahrhunderte begleitet, von dem Ebionismus, welcher in Jesu einen bloßen Menschen und Gesetzeslehrer anerkannte und vom Gnosticismus oder Doketismus, der in Christo ein göttliches Wesen doch mit Ausschluß der menschlichen Natur sah. Von dieser äußerlichen Betrachtung ausgehend könnte man denken, der Doketismus habe der Wahrheit näher gestanden, sofern in Christo das Göttliche, das Hervorragendere und Wichtigere sei. Aber die Sache liegt doch ganz anders. Nicht das wahrhaft Göttliche erkannte der Doketismus in Christo; wäre dies, so würde er auch das Menschliche nicht in ihm geleugnet haben, denn jenes fordert dieses. Sondern es war eine durchaus ersonnene, von der Philosophie erdachte Gottheit, die er an Stelle des wahren göttlichen Wesens in Christo gesetzt hatte und die denn mit der menschlichen Natur sich schlechterdings nicht vertragen konnte. Es war ein Göttliches, das mit menschlicher Geburt, mit Leiden und Sterben nichts gemein haben wollte noch konnte.

Nun hat die christliche Wahrheit damals jenen ebionitischen wie diesen

doketischen Irrthum überwunden. Aber beide Irrwege haben sich auch später immer wieder in der Kirche angeboten, wenn sie auch nach der Mannichfaltigkeit der Zeiten eine wechselnde Erscheinung zeigten. So ist der Rationalismus des 18. Jahrhunderts eine Wiederholung des Ebionismus, und die speculative Philosophie des 19. Jahrhunderts in Hegel und Schleiermacher eine moderne Auferweckung des alten Gnosticismus. Aber wie die Sünde, wenn auch als Schwachheitssünde, in die Wiedergeborenen hineinragt, so auch der Irrthum in die Kreise der orthodoxen Theologie. Es haben die Theologen des 17. Jahrhunderts eine göttliche Art und Natur der h. Schrift gelehrt, welche, wie sie nicht mit ihrer menschlichen und geschichtlichen Wirklichkeit stimmt, so auch keineswegs als eine wahrhaft göttliche Art sich erweist. Das Göttliche in Jesu Christo erweist sich gerade dadurch als wahrhaft göttlich, daß es ganz und gar in die menschliche Wirklichkeit eingeht, in Geburt, menschliches Wachsthum und Entwickelung, ja Leiden und Sterben, ob es auch der göttlichen Erscheinung und Herrlichkeit sich entäußern mußte. So ist nun auch die h. Schrift, um untrügliche und umfassende Quelle der Wahrheit für die Kirche und ihre gesamte Entwickelung zu sein, nicht auf die pur göttliche Weise entstanden, daß der h. Geist, als der alleinige Autor, den menschlichen Verfassern als bloßen Schreibern oder Instrumenten so Inhalt wie Worte dictirt habe. Auf Grund dessen wurden eben die hohen und göttlichen Eigenschaften, als Vollkommenheit und Genugsamkeit, Klarheit ꝛc. der heiligen Schrift zugeschrieben. Dies ist ja die Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts. Wir können dagegen nur mit dem größten Schriftforscher unserer Zeit sagen: „Weder den aus der Beschaffenheit des Textes, noch den aus der Beschaffenheit der Sprache erwachsenden Fragen, nicht den schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten der Verfasser, noch den nächsten Zwecken und den davon stammenden Besonderheiten der einzelnen Schriften, nicht der Mannichfaltigkeit der Lehrweisen, noch der Verschiedenheit der geschichtlichen Berichte konnte man gerecht werden, ohne mit jener dogmatischen Aussage, was es um die göttliche Eingebung der heiligen Schrift sei, in Widerspruch zu kommen: sie vertrug sich, was die neutestamentliche Schrift anlangt, nur mit einer Evangelienharmonie, nicht aber mit den Evangelien, und nur mit einer Sammlung von Lehrbeweisstellen, nicht aber mit den apostolischen Briefen. Eine nach ihr gebildete Vorstellung von der Schrift würde mit der Wirklichkeit derselben nur eine entfernte Aehnlichkeit haben.“*)

*) v. Hofmann, die heilige Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht. Nördlingen 1862. I. Th. S. 9.

Wie der Doketismus die menschliche Natur Jesu, seine wirkliche Geschichte in ihren wichtigsten Thatsachen verleugnete, so hat sich jene Theorie über die menschlichen Eigenschaften der h. Schrift hinweggesetzt, um auf die rascheste Weise, wie durch einen Raub, ihrer göttlichen habhaft zu werden. Aber wir haben nicht etwa bloß vom Standpunkte der Geschichte und Wirklichkeit Einsprache zu erheben, sondern auch vom Boden des Glaubens aus und im Interesse des wahren göttlichen Ursprungs der Schrift. Nicht in einer menschlichen Scheingestalt, wie die Doketen lehrten, hat sich die Gottheit auf Erden offenbart. So ist auch die menschliche Art, die geschichtliche Entwickelung der heiligen Schriften nicht bloßer Schein, hervorgerufen durch eine äußere Accomodation des heiligen Geistes an die natürliche Art der menschlichen Verfasser. Hier gilt es, zu erkennen: nicht trotz der Autorschaft des heiligen Geistes ist die Schrift wahrhaft menschlich und geschichtlich entstanden und geworden, sondern gerade durch jenen Ursprung. Der Geist Gottes ist als der in der Welt wirkende ein Geist der Geschichte und der Entwickelung; und er ist als der Geist Christi ein Geist der Selbstentäußerung und Demuth.

So weiß die h. Schrift auch nichts von der Lüge, welche der Koran, ihre Karikatur, über seinen eigenen Ursprung enthält, daß er als Kopie des himmlischen Originals, des ungeschaffenen, vom Engel Gabriel in der Nacht „Alkadar" dem Muhamed mitgetheilt worden sei (Sure 44 und 97). Die heilige Schrift ist kein vom Himmel gefallenes noch auch vom heiligen Geist dictirtes Buch und will es nicht sein; sie ist durchaus geschichtlich entstanden und verleugnet in keiner Weise ihre menschliche Art, so wenig wie Christus die seinige. Es liegt nicht an der heiligen Schrift, sondern an einem dogmatischen Vorurtheil, daß ein Hollaz ihrem Stil jeden grammatischen Fehler, jeden Barbarismus und Solöcismus absprach. Wie Jesus sich des Umgangs mit Zöllnern und Sündern nicht schämte, so haben sich die heiligen Schriftsteller ihrer κοινὴ διάλεκτος und ihres hebraisirenden Mundes nicht geschämt. Wie Petrus an seiner galiläischen Mundart erkannt wurde, so sollen die neutestamentlichen Schriften schon durch ihre Sprache erkennen lassen, wann und wo und von wem sie geschrieben worden sind. Wenn man dagegen behauptete, die heiligen Schriftsteller hätten sich bei ihrer Inspiration dem heiligen Geist gegenüber ganz und gar passiv verhalten, wie die Cither dem, der sie spielt, oder die Schreibfeder dem gegenüber, der sie führt, so ist das ebenso doketisch, als wenn die gnostischen Albygenser lehrten, Christus sei als das Wort von Maria

nur so empfangen worden, daß er durch das eine Ohr hinein und durch das andere hinausgegangen sei.

Ist es nicht begreiflich, daß jenem Schrift-Doketismus des 17. Jahrhunderts der entgegengesetzte Irrthum im Ebionismus des achtzehnten Jahrhunderts folgte? Fordert nicht der eine Irrthum den anderen heraus, wie wenn der Sohn des Geizigen ein Verschwender ist? Fern sei es von uns, die ehrwürdige Dogmatik jenes rechtgläubigen Jahrhunderts mit der Aufklärung der philosophischen Zeit in Bezug auf Wahrheit und Irrthum überhaupt auf gleiche Linie zu stellen. Dennoch läßt sich geschichtlich nicht leugnen, daß der große Abfall vom Glauben, den das achtzehnte Jahrhundert zeigt, an die Irrthümer und Mängel jener vorausgehenden Periode anknüpfte, welche demnach als Ursachen der Versuchung anzusehen sind. Jener unberechtigten doketischen Erhebung der heiligen Schrift ist dann die weit ärgere Erniedrigung gefolgt. Hat man einmal den Sinn und das Verständniß für die Schrift als Wort Gottes ausgezogen, so liegt es in der Natur der Verhältnisse, daß dann diesem Buch weit ärger mitgespielt werde, als profanen Schriften, die etwa aus der Mode kommen. Es steht damit, wie mit den Ansprüchen Jesu, Messias und Gottes Sohn zu sein. Fehlt da der Glaube, so bleibt nichts anderes übrig, als Beschuldigung der Gotteslästerung, als Geißelung und Kreuzigung. So ward denn die heilige Schrift für viele zu einem widerwärtigen Judenbuch; und bei dem, der auf die Form sieht, mußte das neue Testament, dies Buch ohne alle nationale, geschweige denn klassische Gestalt und Schöne in seinem gemeinen hebraisirenden Griechisch besonders übel fahren; so bei vielen Philologen. Seit einem Jahrhundert dauert nun schon das Martyrium dieses Buches. Neben den Verhöhnungen einer rohen Menge oder den Backenstreichen Einzelner, die damit sonderlich dem Zeitgeist und ihrem Publicum schmeicheln wollen, geht aber der ordentliche wissenschaftliche Proceß her, in welchem sehr ernsthaft nach allen Regeln der Kunst verfahren wird. Wie dort nach dem jüdischen und römischen Recht gerichtet ward, so hier nach den Grundsätzen der Wissenschaft. Das schließt denn leider nicht die falschen Zeugen aus. Wie werden da die Aussagen Jesu und der Apostel von den Kritikern verzerrt und verkehrt! Mit der Uebereinstimmung dieser Zeugen sieht es wiederum nicht besser aus, als im Processe vor Kaiphas. Das hindert aber nicht den Fortgang des Verfahrens. Und warum sollen nicht andererseits eine Reihe von falschen Zeugen einmal zusammenstimmen? So haben wir ganze Schulen, innerhalb derer die Einzelnen selbstständig kritisch zu sehen glauben und doch nur mit den

Augen des Meisters sehen. Mithin sollte eine große kritische Schule eigentlich nur als Ein Zeuge angesehen werden. Wie dann wieder die Häupter ganzer Schulen gegen einander stehen und die Aussagen gegenseitig bestreiten, ja hier mit Grimm, und dort mit Verachtung strafen, das kann man an dem starken Widerspiel von Ewald und Baur erkennen. Bei jenem sind mehr ebionitische und geschichtlich-positive Voraussetzungen maßgebend, bei diesem gnostisch-speculative Grundanschauungen, wie denn im Uebrigen auch Irrthum und Achtung vor Gottes Wort sehr verschieden bei ihnen vertheilt sind.

Und nun hat man in echt menschlich-irrender Weise die subjectiven Zustände und Widersprüche in die vorliegende Objectivität hineingeschaut. Wie hat man es verstanden, die einzelnen Bücher heiliger Schrift in Widerspruch mit einander zu versetzen, als wären ihre Verfasser nicht Autoren eines anderen Geistes, als unsere kritischen Theologen! Wie läßt man da synoptische Evangelisten wider Paulus und Johannes, und wiederum Synoptiker gegen einander streiten! Und warum läßt man sie so arg sich widersprechen? Von harmlosen Irrthümern kann keine Rede mehr sein. Sie sind Parteiführer und werden von Parteitendenzen beherrscht. Warum sollte nicht — denkt die Tübinger Schule nach dem Grundsatze „tout comme chez nous“ — im apostolischen Zeitalter ein zugleich sachlicher und persönlicher Parteihader zwischen den theologischen Häuptern geherrscht haben, vergleichbar dem zwischen Baur und Ewald? Die Widersprüche, die Irrthümer, die Mißverständnisse verstehen sich dann von selbst. Zu dem allen paßt endlich recht die Pseudonymität vieler neutestamentlicher Schriften. Zu den sachlichen Tendenzlügen muß die persönliche kommen. Nur fünf Schriften des Neuen Testementes, vier Briefe des Apostels Paulus und die Offenbarung Johannis, entgingen solcher Beschuldigung.

Wir müssen zugestehen: ist dieses kritische Ergebniß berechtigt, so würde man vergeblich eine zweite Schriftensammlung in allen Literaturen der Völker suchen, in der auf so engem Raum so viel Lug und Trug beisammen wäre. Und nimmt man noch hinzu, wie widerwärtig gerade jene Vermischung der heiligsten Dinge mit Tendenz und Lüge erscheinen muß, so wird man als Ausgang dieses ganzen Processes anerkennen: Die heilige Schrift ist zur unheiligen gemacht worden, entsprechend dem Worte: Er ward unter die Uebelthäter gerechnet.

Ueberblicke man endlich die Fülle der heiligen Güter, die wir diesem Buche verdanken, besonders die ganze moderne Kultur, welche sich auf die den Völkern durch die Uebersetzung geschenkte Schrift gründet; was bleibt

denn übrig, wenn dies alles durch ein Lügenbuch geschehen ist, als zu sagen, was einst die Pharisäer von Jesu sagten: er treibt die Teufel aus durch Beelzebub, den Obersten der Teufel und den Vater der Lüge?

Wohl mögen wir uns verwundern, daß solches geschehen, daß es so weit kommen konnte, mögen uns verwundern, daß es gerade im deutschen Volk, dem Luther angehört, und durch die evangelische Theologie, die im sechszehnten Jahrhundert auf die Schrift gegründet ward, dahin kommen konnte. Wir hören sogleich die Stimme der Römischen, welche rufen, so mußte es geschehen bei denen, die der Schrift den Schutz der kirchlichen Ueberlieferungen genommen haben. Und wie sich denn die Gegensätze berühren: dieser Meinung entspricht die Anschauung jener radikalen Kritiker, welche sagen: die Aufgabe des sechszehnten Jahrhunderts war die Befreiung vom Joche der kirchlichen Ueberlieferung, die Aufgabe des neunzehnten ist die Zertrümmerung der letzten übermenschlichen Auctorität, der Schrift, damit die menschliche Vernunft allein übrig bleibe als Herrscherin auf Erden. Doch der wahre Glaube läßt sich nicht zwischen diesen beiden Mühlsteinen des Aberglaubens und des Unglaubens zermalmen. Halten wir uns nur an die Schrift; sie selbst löst jene unsere Verwunderung auf in Verständniß und zuletzt in ein Erstaunen und in den Preis der wunderbaren göttlichen Weisheit. Ist es nicht ein Wort des Herrn, daß Jerusalem, die heilige Stadt, gerade die Prophetenmörderin sei und daß die Propheten nicht anderswo sterben dürfen, als in Jerusalem? Steht nicht der geschrieben: mein Brod mit mir isset, der hat wider mich die Ferse erhoben? Das ist die Thatsache, die wir zu beklagen haben. „Ein französischer Beobachter deutscher Zustände hat vor nicht langer Zeit den protestantischen Theologen nachgesagt: das Bürgerrecht in ihrer Zunft könne sich Niemand erwerben, ohne wenigstens ein Blatt aus dem neuen Testament herausgerissen zu haben.“*) Diese Aergernisse mußten kommen. Nicht zufällig hat Jesus von Hohenpriestern und Schriftgelehrten Schmach leiden müssen und ist er den Händen der Heiden übergeben worden. Es geschah, damit die Weissagung erfüllt werde. So hat die heilige Schrift in unserem Jahrhundert wiederum von Juden und Heiden, d. h. von Rationalisten und Pantheisten gerade im evangelischen Deutschland Schmach erdulden müssen. „Es ist der Jünger nicht über seinen Meister und der Knecht über seinen Herrn. Haben sie den Hausherrn Beelzebub geheißen, um wie viel

*) Thiersch, Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Erlangen 1845. S. 1.

mehr seine Hausgenossen.“ Und das hat in Deutschland geschehen müssen, in dem Land und Volk, das wir dem Maße göttlicher Gnadengaben nach wohl mit dem heiligen Land und Volk des alten Bundes vergleichen dürfen. Aber aus solcher Schmach sproßt die Ehre, aus solchem Kreuzestod strömt das Leben. Wie der Herr getödtet ward, damit er auferstehen könne, so wird das Wort Gottes in solchem Feuer der Kritik sich als das edle Gold bewähren, das nicht verzehrt werden kann. Was Jesus ist nach seinem ewigen Wesen, das ward erst wahrhaft offenbar in seinem Gehorsam bis zum Tod, in dem er seine Seele dahingab als Lösegeld für viele. Aus dem großen Gericht, das die Weisen unserer Zeit über die Schrift gehalten haben, wird sie in sonderlicher Weise als Wort Gottes hervorgehen. Es wird jetzt ein helleres Licht aufgehen über ihr. Ward sie im sechszehnten Jahrhundert in deutsche Sprache übersetzt, so wird sie jetzt noch treuer in Gedanken und Vorstellung unserer Zeit übersetzt werden. Blieb sie trotz Luthers Verdeutschung nach vielen Seiten ein versiegeltes Buch, so werden jetzt die Siegel aufgethan werden. Konnte es geschehen, daß die Schrift im siebenzehnten Jahrhundert durch jene doketische Inspirationslehre ihrer wahrhaft menschlichen Art und Natur entkleidet ward und so noch nach manchen Seiten unserem Volke entfremdet blieb, — vergleichbar jenem Berge Sinai und seiner Offenbarung, dem das Volk aus Furcht sich nicht zu nahen wagte —, so wird jetzt noch einmal das Wort Fleisch werden, sich seiner göttlichen Herrlichkeit entäußern und in seiner ganzen Demuth und Herablassung bei uns und unserem Volke einkehren. Durch die große kritische Marter und Abtödtung hindurch kommt es zu einer Auferstehung und Verklärung des Wortes, wie sie bisher nicht gewesen ist, wie sie nur Propheten, gleich Luther, auf einem Verklärungsberg haben vorausschauen können. Und nun gilt es, die Augen nicht wegwenden von jener kritischen Arbeit, auch wenn sie oft schmerzlich das Herz berührt, welches an Gottes Wort gläubig hängt.

Es ist jetzt kein Rückzug zu Quenstedt und Calov mehr möglich. Wer das neue verklärte Leben des Wortes Gottes mitgenießen will, der muß auch jene kritische Tödtung miterfahren haben. So darf denn schlechterdings nicht übersehen und verabsäumet werden, was die kritische Erniedrigung der letzten hundert Jahre der Schrift angethan hat. Wie der Glaube in Christo die heiligen fünf Wunden nicht missen kann — er zeigte seinen Jüngern Hände und Füße und Seite, und ließ sie fühlen, daß er sei Fleisch und Bein, nicht aber ein doketisches Gespenst — so darf der Glaube nicht wieder die ganze menschliche Art der Schrift sich entschwinden lassen, die

ene Kritik in grausamer Weise wie am Schandpfahl ausgestellt hat. Die Jesu Hände und Füße durchbohrten, sahen freilich nur stummes Menschenblut fließen. Der Glaube hat darin das Blut, das uns rein wäscht von allen unseren Sünden und besser redet als Abels Blut. Aus der kritischen Section muß auch Blut der Reinigung und Heiligung und Wasser des Lebens strömen, wie Johannes aus der durchbohrten Seite Jesu quellen sah. Nicht alle Jünger vermochten das mit anzusehen; vom Gekreuzigten wendeten sie ihre Blicke zurück auf den, der mit ihnen gewandelt war. Weil sie die Kreuzigung nicht fassen konnten, vermochten sie auch nicht die Auferstehung zu glauben. So sind ja unter denen, die Gottes Wort lieben, die Thomasnaturen zahlreich genug, die ihre Blicke abwenden von dem kritisch zermarterten Leibe dieses Wortes und zurückflüchten zur heiligen Schrift im Sinne der orthodoxen Dogmatik. Aber wie Thomas müssen wir hierin vorwärts, nicht rückwärts. Unter den Propheten dieser Zukunft steht uns voran Hamann, der Magus im Norden. Noch im Anfang jener großen Periode der Kritik lebend hat er doch als Prophet erschaut, wo es mit derselben hinauswolle, und hat dieser Erkenntniß in unübertrefflicher Weise Ausdruck gegeben.

Hören wir ihn selbst: „Es gehört zur Einheit der göttlichen Offenbarung, daß der Geist Gottes sich durch den Menschengriffel der heiligen Männer, die von ihm getrieben worden, eben so erniedrigt und seiner Majestät entäußert, als der Sohn Gottes durch die Knechtsgestalt, und wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Demuth ist. Den allein weisen Gott in der Natur bloß bewundern, ist vielleicht eine ähnliche Beleidigung mit dem Schimpf, den man einem vernünftigen Mann erweist, dessen Werth nach seinem Rock der Pöbel schätzt. — Wenn also die göttliche Schreibart auch das alberne — das seichte — das unedle — erwählt, um die Stärke und Ingenuität aller Profanscribenten zu beschämen: so gehören freilich erleuchtete, begeisterte, mit Eifersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers dazu, in solcher Verkleidung die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen. Dei Dialectus, Soloecismus, sagt ein bekannter Ausleger. — Es gilt auch hier: Vox populi, vox Dei. — Der Kaiser spricht Schismam, und die Götter der Erden kümmern sich selten darum, Sprachmeister zu sein. — Das Erhabene in Cäsars Schreibart ist ihre Nachlässigkeit. — Wir haben diesen Schatz göttlicher Urkunden, mit Paulo zu reden, *ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν*, und der Stylus Curiae des Him-

melreichs bleibt wohl, besonders in Vergleichung asiatischer Höfe, der sanftmüthigste und demüthigste. Das äußerliche Ansehen des Buchstabens ist dem unberittenen Füllen einer lastbaren Eselin ähnlicher, als jenen stolzen Hengsten, die dem Phaeton die Hälse brachen; — nec nomina novit equorum. — Der Zeitungs- und Briefstyl gehören nach allen Rhetoriken zum humili generi dicendi, von dem uns wenig analoges in der griechischen Sprache übrig geblieben. In diesem Geschmack muß gleichwohl die Schreibart der Bücher des Neuen Bundes beurtheilt werden, und hierin sind sie gewissermaßen original."*)

Mit Hamann selbst reichen wir über Nationalismus und orthodoxe Dogmatik hinaus Luther die Hand, ohne den auch Hamann so tiefe Grundanschauungen nicht hätte gewinnen können. In der Vorrede zum Alten Testament heißt es: „Bitte und warne treulich einen jeglichen frommen Christen, daß er sich nicht stoße an der einfältigen Rede und Geschichte, so ihm oft begegnen wird; sondern zweifele nicht daran, wie schlecht es immer sich ansehen läßt, es seien eitel Wort, Werk, Gericht und Geschichte der hohen göttlichen Majestät, Macht und Weisheit. Denn dieß ist die Schrift, die alle Weisen und Klugen zu Narren macht und allein den Kleinen und Albern offen stehet, wie Christus sagt Matth. 11, 25. Darum laß dein Dünkel und Fühlen fahren und halte von dieser Schrift als von dem allerhöhesten, edelsten Heiligthum, als von der allerreichsten Fundgruben, die nimmermehr genug ausgegründet werden mag, auf daß du die göttliche Weisheit finden mögest, welche Gott hie so alber und schlecht vorlegt, daß er allen Hochmuth dämpfe. Hie wirst du die Windeln und die Krippen finden, da Christus innen liegt, dahin auch der Engel die Hirten weiset. Schlecht und geringe Windel sind es, aber theuer ist der Schatz, Christus, der drinnen liegt."**)

Was diese Propheten geschaut haben, das soll unsere Zeit wissenschaftlich auslegen und beweisen. Es gilt, wie Luther frei und gebunden zugleich zur heiligen Schrift stehen, Christum, unseren Herrn nicht verlieren noch übersehen und doch auch nicht Windeln oder Krippe mit ihm verwechseln. Diese Unterscheidung und Kritik zu üben, ist in der That die Aufgabe unseres kritischen Jahrhunderts. Die heilige Schrift ist uns nicht mehr ein großer vom Himmel herab gesandter Gesetzescodex mit seinen einzelnen Paragraphen, Beweisstellen genannt. Solche Auffassung müssen

*) Hellenistische Briefe. Werke, herausgegeben von Roth, II. Theil. S. 207 ff.
**) Erlang. Ausg. Bd. 63. S. 8.

wir um des Glaubens willen als doketisch und um der Wissenschaft willen als geschichtswidrig zurückweisen. Die Schrift ist uns eine durch ächt menschliche und geschichtliche Entwickelung gewordene Schriftensammlung, welche Art dem in dieser Entwickelung waltenden heiligen Geiste, als dem Geiste Jesu Christi des Menschen- und Gottessohnes, nicht widerspricht, sondern allein entspricht. Die Grenzen des Göttlichen und Menschlichen in der Schrift können überhaupt nicht mechanisch und quantitativ bestimmt werden, so wenig, wie in der Person Jesu. Wer da meint, es werde in der Betrachtung dieser heiligen Gebiete irgend ein Raum dem Göttlichen abgesprochen oder entzogen, weil er dem Menschlichen zugesprochen wird, der offenbart damit sein Nichtverständniß. Hier gilt in der That Hamann's Lieblingswort: *πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα*; hier ist alles göttlich und menschlich zugleich. Gehen wir darum rüstig und guten Muthes an die Untersuchung der geschichtlichen Entwickelung unserer neutestamentlichen Schriftensammlung in der Ueberzeugung, daß wir dadurch ihrem göttlichen Wesen nirgend Abbruch thuen, sondern vielmehr Licht schaffen.

Vornehmlich wollen wir nun Ernst machen mit einer wirklich organischen Auffassung der heiligen Schrift. Altes wie Neues Testament sind Pflanzungen und Gewächse Gottes, die Er gepflanzt und behütet hat. Und wie es von der Saat, dem Bilde des Reiches Gottes, heißt: „Die Erde bringt hervor zuerst das Gras, darnach die Aehre, endlich volle Frucht in der Aehre" (Mk. 4, 28), so sind auch jene Schriftthümer nach den Gesetzen geschichtlicher Entwickelung gewachsen und geworden.

Zuviel nur hat die gläubige Wissenschaft bei ihrer Vertheidigung des Heiligthums sich auf das Einzelne beschränkt. Solange die Angriffe dem Einzelnen galten, mochte das einigermaßen genügen. Seitdem in der Tübinger Schule eine so umfassende, hoch und tief gehende Kraft des Irrthums das Neue Testament in Anspruch genommen hat, genügt das schlechterdings nicht mehr. Es muß der ganze Lebensstrom und die durchgehende Triebkraft des Gewächses erfaßt und in ihren Gesetzen gezeichnet werden, wie sie zuerst das Gras und dann die Aehre und endlich die volle Frucht in der Aehre keimen, wachsen und reifen lassen. Wer in dies treibende und schwellende Leben hineinschaut, der wird erkennen, daß nicht Mächte der Negation und des Todes die volle Frucht schaffen können, aus welcher selbst wieder der Strom des Lebens sich ergießt. Nicht Eigensucht und Parteitendenz sind die Triebkräfte gewesen, die das neutestamentliche Schriftthum erzeugt haben; ist doch die Mission dieses Schriftthums seit fast zwei tausend Jahren nun gewesen, jene Grund-

triebe der Sünde im Leben der Menschheit auszurotten. Wie die Frucht des Geistes, der aus diesen Büchern spricht, Liebe, Freude, Friede, Langmuth, Gütigkeit, Gutheit, Vertrauen, Sanftmuth, Enthaltsamkeit ist (Gal. 5, 22), so ist das auch das Wesen des Geistes, der diese Bücher geschaffen hat. Und jene feindseligen Mächte, die diesen Tugenden widerstreiten, sind nur bei dieser Schöpfung betheiligt, wie der verheerende Sturm und die versengende Gluth, die das im tiefgrundigen guten Land wurzelnde Gewächs nur in seiner Entwickelung fördern müssen. Nicht aus dem Samenkorn selbst stammt der zerstörende Wurm. An die positiven, lebenschwellenden Kräfte, aus denen unser Schriftthum gewachsen ist, sind wohl von außen die mächtigsten Feindschaften und kräftigsten Irrthümer herangetreten und haben mit ihnen gerungen, wie der Sturmwind mit den Halmen des Weizenfeldes. Aber in diesen Versuchungen hat sich das ächte Leben gerade als todüberwindendes Leben bewährt.

Indem wir nun in den schaffenden Strom, in Leben und Seele des Wachsthums hineinschauen, werden wir endlich auch der atomistischen und mechanischen Betrachtung ledig werden, die noch immer bei der Majorität nicht nur der Schriftleser, sondern auch der Schriftforscher die herrschende ist. Weder alt- noch neutestamentliches Schriftthum darf als eine Sammlung wesentlich gleicher und gleichwerthiger Stücke der großen Masse angesehen werden, die wir das Wort Gottes nennen. Wir haben Gewächse Gottes vor uns und nicht zwei Haufen anorganischer Körper oder Stoffe. Da darf nicht Wurzel und Stamm, Zweig und Blatt, Blüthe und Frucht weder dem Zweck und der Leistung, noch dem Werth und der Bedeutung nach gleichgestellt werden.

Daraus werden wir lernen, daß die Einheit der Schrift eine organische und harmonische ist, d. h. stets Manichfaltigkeit in der Einheit, nicht aber eine tautologische und mechanische. So werden wir der Kritik, welche die Verschiedenheiten entdeckt hat, gerecht werden und den beiden extremen und irrenden Anschauungen entgehen, der altorthodoxen Voraussetzung der mechanischen Einheit und dem negativ kritischen Vorurtheil der widerspruchsvollen Verschiedenheit. Zugleich darf diese organische Betrachtung den Werthunterschied der einzelnen Schriften nicht vernachlässigen. Nur von einer ganz mechanischen Anschauung aus, wie wir sie freilich noch häufig unter orthodoxen Theologen finden, kann man sagen: es sei gleichgiltig, welche Schrift des neuen Testamentes von der Kritik in Zweifel gezogen werde. Es ist die Aufgabe wahrer Wissenschaft, immer hellere Einsicht in den Organismus der Schrift zu gewähren. Da fordert denn ein Glied

oder Gliedersystem das andere, da theilt sich die kritische Sicherheit des einen dem andern mit. Da kann aber auch vielleicht der Organismus ein Stück, das die Ueberlieferung mitführte, als fremdartig ausstoßen. Und das würde kein Verlust sein, so wenig, wie wenn der menschliche Leib einen eingedrungenen Splitter aus sich hinausstößt. Diese vollkommene Erkenntniß, welche in organischer Weise das Ganze wie das Einzelne erkennt und eben so gewiß weiß, was zur heiligen Schrift gehört und was nicht, ist das Ziel der kritischen Erforschung. Indem wir dies Ziel stecken, treten wir damit in die kritische Arbeit der Alten Kirche ein, welche den Kanon aufstellte. Ihr war das Neue Testament auch nicht eine unterschiedslose Masse; sondern sie unterschied Homologumena und Antilegomena. Wiederum knüpfen wir an die Kritik der deutschen Reformation an.

Es ist unsere Aufgabe, die großartigen Principien lutherischer Schriftauffassung durchzuführen, nachdem die Dogmatik des siebenzehnten Jahrhunderts sie vernachlässigt hat. Nicht an das Einzelurtheil Luthers über ein neutestamentliches Buch sind wir gebunden — hier mußte nach dem Stande des Schriftverständnisses manche Täuschung mit unterlaufen —; seine Totalanschauung, welche die organische ist, haben wir durchzuführen. Dem stehen auch nicht die Bekenntnisse der lutherischen Kirche entgegen. Denn im Gegensatz zu dem Tridentinum und zu reformirten Symbolen, welche an die gezählten Schriften des Neuen Testamentes binden, kennen jene nur die Schrift in ihrer Ganzheit; wir dürfen dies nach Luthers Grundanschauung auslegen, in ihrem Organismus.

Gehen wir daran, das Gesetz der organischen Entfaltung in seinen Grundzügen aufzuweisen.

2.

Das Menschenwesen hat seine nothwendige Geschichte in dem Fortschritt dreier Entwickelungsstufen und enthält seine Bedeutung nur in dem Nacheinander dreier Zeitalter. Es ist die Stufe der Kindheit, der Jugend und des Mannesalters. Das Greisenalter kann hier nicht in Betracht kommen, da dasselbe nicht ein Fortschritt, sondern ein Rückschritt ist; wie ja das Greisenthum zuletzt kindisch wird. Dagegen würde der Fülle des Menschenwesens Wichtiges genommen, wenn eine dieser Stufen seiner Entwickelung abgesprochen werden sollte. Der vollkommene Mensch muß,

wenn er vollkommen sein soll, jene drei Stufen durchleben, weil sie die nothwendige Entfaltung des Menschenwesens sind.

Die eigenthümliche Art der Kindheitsstufe liegt in der Empfänglichkeit für Eindrücke von Außen und in der Aneignung des Empfangenen. Die Aufgabe des kindlichen Geistes ist das Schauen der Welt, das Hören von Eltern und Lehrern. Dagegen tritt die Besonderheit des Menschen, der aus diesem Kinde werden will, noch zurück. Kinder sehen einander ähnlich. Die Außenwelt, das Andere, nicht das Eigene wiegt vor. Man kann diese Stufe die Stufe der Objectivität nennen, da nicht das Subject in seiner individuellen Beschaffenheit, sondern das Gegenständliche und fremde Persönlichkeiten das Bestimmende sind. Die diesem Alter entsprechende Geistesthätigkeit ist das Gedächtniß und ihm kommt die Erzählung entgegen. Der sonderbare deutsche Ausdruck „Auswendiglernen" bezeichnet nicht übel den Charakter der Objectivität dieser Altersstufe.

In starkem Gegensatze stellt sich ihr gegenüber die Jugend- oder Jünglingszeit. Hier beweist der menschliche Geist, daß er nicht reine Empfänglichkeit oder gar bloße Passivität, daß er nicht tabula rasa ist, die eben nur enthält, was auf sie geschrieben wird. Die Menschenseele ist nicht bloß ein Spiegel, der die Welt wiedergibt als das, was sie ist, sondern sie ist selbst der zweite nicht nur gleichberechtigte, vielmehr übergeordnete Factor im Reiche des endlichen Seins, der den Makrokosmos beherrschende Mikrokosmos. Der Geist will nicht nur empfangen, sondern auch er selbst sein und aus sich selbst auf das Andere handeln. Die Menschenseele wird, was sie ist, Ich und Subject. Daher ist denn unsere Stufe Stufe der Subjectivität und damit auch der Individualität. Daß ich gerade ein solcher bin, wie ich bin, und dadurch unterschieden von allen andern, nicht nur von der ichlosen Objectivität, das ist Errungenschaft der zweiten Stufe. Sie ist die Zeit des Gefühls und des Begehrens. Die Voraussetzung ist ein Unbefriedigtsein von dem, was die Seele des Kindes ausfüllte. Während dort eine gewisse Ruhe, macht sich jetzt Unruhe und Sehnen geltend.

Die dritte Stufe, das männliche Alter des Geistes hat ihr Wesen in der Vereinigung der beiden voraufgehenden, aber zugleich in der Erhebung derselben über sie selbst hinaus. Das Mannesalter hat seine Bestimmung in der That. Diese aber setzt ebenso die objective Welt (erste Stufe) in ihrer Bedeutung voraus, denn auf diese hin geschieht die That, wie sie eine Reife und Fülle des Subjects (zweite Stufe) erfordert, denn

von diesem geht die That aus. Die wahrhafte Reife des Geistes nun besteht in der vollkommenen Empfänglichkeit für die Welt und das Objective ebenso wie in der vollkommenen Macht und Herrschaft des Ich über das Andere und Fremde. So beruht denn die dritte Stufe auf der höheren organischen Einheit von Objectivität und Subjectivität.

Dieses Gesetz der Geistesentfaltung ist so ganz und gar im Wesen des menschlichen Geistes begründet, daß wir uns seine Entwickelung überhaupt nicht anders denken können. Wir sehen dasselbe aber nicht nur in der Geschichte der Einzelpersönlichkeit wirksam, sondern auch in den großen Geistesmächten, welche die Völker, ja die Menschheit überhaupt bewegen. Am hellsten und durchsichtigsten tritt es uns vor Augen in der Kunst, deren eigenthümliches Wesen vor anderen Geistesmächten ja darin besteht, den unsichtbaren Inhalt des Geistes, das Ideal, sichtbar und wahrnehmbar zu machen.

Sehen wir auf die Stufenreihe der Künste, so entsprechen der ersten Stufe die bildenden Künste, der zweiten die Musik, der dritten die Dichtkunst. In jenen, in Baukunst, Plastik und Malerei herrscht die Welt da draußen, gibt Gegenstand und Mittel der Darstellung. Ein Abbild des Weltgebäudes strebt die Baukunst an. Den Menschen nach seiner leiblichen Erscheinung und was ihm von lebenden Wesen nahe steht, stellt die Plastik dar. Die Welt nach der Mannichfaltigkeit ihrer Erscheinung faßt noch einmal die Malerei auf und gibt sie in der geistigsten Weise wieder, in der sie dem sinnlichen Auge überhaupt dargestellt werden kann. So erscheint in den bildenden Künsten die äußere Welt als Gegenstand und herrschende Macht.

Ganz anders die Musik. Ihr Gebiet ist nicht mehr die schaubare Außenwelt, sondern das Innere der menschlichen Seele, die Gefühle und Leidenschaften, wie sie sich im Ton äußern. In der Musik stellt die Kunst den Reichthum und den Werth des innern unsichtbaren Menschen gewissermaßen in Gegensatz zu der sichtbaren Welt. Gleichermaßen tritt der Ruhe der im Raume von den bildenden Künsten dargestellten Gebilde die Bewegung der erzitternden Seele in den zeitlich geordneten Tonreihen gegenüber. Die Musik ist die subjective Kunst. —

Ueber bildende und tönende Kunst erhebt sich zugleich und faßt beide zusammen die Dichtkunst. Ihr Darstellungsmittel ist das Wort. Wie der Geist im Stande ist, im Wort das Innere oder sich selbst zu offenbaren, so vermag er auch die objective Welt durch dasselbe Mittel abzubilden und darzustellen. Und nun sehen wir die Stufenreihe der Künste

in der Poesie, der höchsten und umfassendsten, noch einmal wiederkehren. Die epische oder erzählende Poesie giebt eine Schilderung von Welt und Menschen; sie bedarf wie die Baukunst eines breiten Raumes der Natur und menschlicher Schauplätze, da stellt sie wie die Plastik ihre Gestalten auf und malt ihr Thun und Leiden. Die Ruhe aber, die den Werken der bildenden Künste eigen ist, gewinnt die epische Poesie dadurch, daß sie ihren Gegenstand nur der Vergangenheit entnimmt. Ganz in der Gegenwart lebt dagegen die lyrische Poesie oder das Melos. Wie die Musik, mit der das Lied stets verbunden ist (Melodie), schöpft sie aus dem Born der menschlichen Gefühle, seien dieselben nun Gemeingut ganzer Völker oder einzelnen Persönlichkeiten eigen. Endlich erreicht die Dichtkunst, und damit alle Kunst ihren Gipfel im Drama. Wie der Name zeigt, ist der Inhalt desselben Handlung, eine menschliche Geschichte, wie im Epos; aber nicht der Vergangenheit angehörig, sondern frisch und lebendig aus den gegenwärtigen Gefühlen und Entschließungen hervorbrechend und also an das Melos sich anlehnend. Wie aber das Epos als erzählende Dichtung sonderlich dem kindlichen Alter entspricht und als ächtes Volksepos auch nur dem Kindesalter der Menschheit und der einzelnen Völker angehört, wie sodann das Melos als Dichtung des Gefühls den Sinn des Jünglingsalters ausspricht, so ist das Drama als die Poesie der That die Dichtung männlicher Reife, daher sie denn auch in der Entwickelung der Völker stets einer späteren Zeit angehört.

Was wir bisher als Gesetz der Entwickelung des Einzelnen, was wir als das Gesetz der Selbstentfaltung im Wesen der Kunst, dieses Spiegels des Menschenwesens gefunden haben, das werden wir auch in der Entwickelungsgeschichte der Volksgeister wirksam sehen. Hier darf man nun den gefundenen Maßstab nicht ohne Weiteres an solche Völker legen, die ihren Lebenslauf noch nicht vollendet haben. Schwieriger ist auch die Frage bei den modernen Völkern, die eine weit complicirtere Entwickelung haben durch die Abhängigkeit von der antiken Bildung, von einer fremden Religion und von den Einflüssen, welche der rege Verkehr der Nachbarvölker ausübt. Einfacher und übersichtlicher ist die Entwickelung der antiken Völker. Wir lassen hier die Römer außer Betracht, da ihre Cultur nach wesentlichen Seiten von der der Griechen abhängig war.

Im hellenischen Volke dagegen, welches wir als den reichsten und ausgebildetsten Zweig am Baume der heidnischen Menschheit anzusehen haben, hat sich diese Entwickelung vollständig normal und gesund vollzogen. Indem aber ihre großen Fortschritte nicht nur verschiedenen Epochen ange-

hören, sondern auch räumlich von einem Theile des Volkes zum andern vorrücken, welche Theile allerdings als Stämme organisch die Gesammtheit vertreten, zeigt sich um so deutlicher der tiefgehende Unterschied dieser Entwickelungsstufen.

Die Geschichte des griechischen Geistes, wie sie in der Literatur ein bleibendes Denkmal sich geschaffen hat, ist nun folgende:*)

Erste Stufe. Die Stufe des Epos. Diese früheste Periode der Geistesentwickelung vollzieht sich im Stamme der Jonier. Homer ist ihr großer Repräsentant. Sie ist die Kindheitsstufe der Griechenwelt; aber alle Keime späterer Entwickelung liegen in ihr. Das Wort der ägyptischen Priester bei Herodot, daß die Griechen ewig Kinder bleiben, wird man zunächst auf die Jonier zu beziehen haben. Der Geist dieser ganzen Periode ist der mythologische. Der Mythus aber ist die wunderbare, kindlich gläubige Vermischung von Göttlichem und Menschlichem oder Natürlichem, das Ineinander von Religion und geschichtlicher Ueberlieferung, von dichterischer Phantasie und frühester Philosophie, die oft untrennbare Durchdringung von thatsächlichem Wissen mit den phantastischen Wünschen des kindlichen Gemüthes. Aber alles tritt hier objectiv auf, als wirkliche Ueberlieferung, als unzweifelhafte Realität. Widersprüche stören nicht.

Die reife Frucht dieser jonischen Geistesentwickelung, die sich über eine Reihe von Jahrhunderten erstreckt, ist Homer. Er bietet uns das große, umfassende Bild der mythologischen oder epischen Weltanschauung, wie sie sich im griechischen Geiste gebildet hatte. Himmel und Erde, Götter und Menschen, Oberwelt und Unterwelt, Heimath und Fremde, Schicksale der Völker und einzelner hervorragender Helden, das Leben der Natur, mit einem Worte die ganze Wirklichkeit, wie sie im griechischen Auge und Sinn sich abspiegelte, wird uns hier in unübertroffener Klarheit und in kindlich großer Einfalt dargestellt. Die Wißbegier jenes jugendlichen Geschlechtes, das auf seinen Seefahrten nicht blos, wie die Phönicier, dem Mammon diente, sondern auch Reichthum an Sagen und Sitten fremder Völker heimbrachte, hat dieses umfassende Gemälde ermöglicht und so ein für alle Völker giltiges Weltbild der juventus des menschlichen Geschlechts gegeben. Homer ist daher mit Recht eine profane Bibel für alle Zeiten, zumal für die Jugend geworden und geblieben.

Die geistige Voraussetzung dieser wunderbaren Schöpfung war offen-

*) Vgl. für das Ganze: Bernhardy, Grundriß der griechischen Literatur. III. Bearbeitung, I. Th. (Halle 1861) S. 102—112.

bar, daß der jonische Stamm jene kindliche Objectivität besaß, welche nichts Eigenes, Subjectives zu den Dingen hinzuthut, sondern dieselben gänzlich auf sich wirken läßt und gewissermaßen nur der Spiegel der Welt sein will und ist.

Da die Literatur der Griechen, als des Volkes der Kunst, in der Poesie bei weitem am originalsten und universalsten, darum auch für alle Zeiten als giltiges Muster sich gestaltet hat, so läßt sich nichts, was der Jonische Stamm sonst noch hervorgebracht hat, an Bedeutung dem Epos vergleichen und darf diese Epoche als die epische bezeichnet werden. Sonst läßt sich freilich der eigenthümliche Charakter derselben auch in anderen Zweigen der Literatur nachweisen. Die geschichtlichen Berichte der jonischen Logographen einer späteren Zeit angehörig, bis auf Herodot, den Vater der Geschichtsschreibung, hin bewahren jene epische Art. Daß Herodot, ein Dorer von Geburt, sein Werk „das Epos der Historie" im jonischen Dialekte schrieb, beweist die Eigenthümlichkeit des jonischen Geistes, der sich den entsprechenden Leib bildet.*) Daneben steht die sogenannte jonische Naturphilosophie, welche in der Entwicklung der griechischen Philosophie die Stelle einnimmt, die dem Epos in der Geschichte der Poesie zukommt. Sie ist der Versuch einer Erklärung, wie die Welt und Natur, die vor unseren Augen liegt, entstanden sei, während jenen naiven Menschen die geistigen Probleme des eigenen Innern ferner lagen.

So dürfen wir denn diese Stufe der griechischen Literaturentwickelung als die Stufe der Kindheit und Objectivität bezeichnen.

Zweite Stufe. Die Stufe des Melos. Sie vollzieht sich in den Stämmen der Dorier und Aeolier, welche innerhalb des Bereichs griechischen Wesens den größten Unterschied von den Joniern zeigen. Schon in der Sprache wird das offenbar. „Die Dialekte der Aeolier und Dorier sind Schwestern, da beide mehr oder weniger die lateinische Seite der griechischen Sprache darbieten, während die Verwandtschaft jeder von ihnen zum Attischen oder Jonischen entfernter ist."**) Im Epos leisten diese Stämme nichts. Der einzige Epiker dorischen Stammes, Panyasis, ist in seinem ganzen Gepräge Jonier.***) Ihre poetischen Schöpfungen gehören nur der subjectiven Dichtungsart an. Beide Stämme unterscheiden sich aber wiederum darin, daß die Dorer ihre Bedeutung im gottes-

*) Vgl. Jakobs, Ueber einen Vorzug der griechischen Sprache in dem Gebrauche ihrer Mundarten. Vermischte Schriften. III. Th. S. 394.

**) Grote, Geschichte von Griechenland.

***) Bernhardy a. a. O. S. 129.

dienstlichen Chorlied (Choral) haben, die Aeolier dagegen Meister des weltlichen Liedes, besonders des Liebesliedes sind. Auf jener Seite möge hier Stesichorus, auf dieser Alcäus und Sappho genannt werden. Wie nun das Epos schlechterdings an den jonischen Dialekt gebunden war, der allein die entsprechende Erscheinung seines Wesens bot, so zeigt sich das Chorlied der Art dem Ursprunge wie dem Wesen nach mit dem dorischen Dialekt verwachsen, daß selbst die attischen Dramatiker in ihrer selbsteigenen Schöpfung neben dem attischen Dialog für den Chor den dorischen Dialekt beibehielten. *)

Der naive Sinn und die Empfänglichkeit für Natur und Welt überhaupt, den Joniern eigen, fehlt den Dorern. An ihre Stelle tritt die Energie des Gefühls und Gemüthes. Wir finden im Gottesdienst der Dorer nicht die Universalität der jonischen Götterwelt. Ihre Gottheiten wie die Ideale ihres Lebens und Strebens sind Apollo und Herakles, die Götter des heilbringenden Lichtes und der erlösenden Arbeit. Daß in der Literatur die Dorer ihr Genius zur lyrischen Poesie trieb, wird man schon aus der bekannten Brachylogie dieses Stammes schließen dürfen; ist doch die Lyrik ihrer Natur nach ebenso brachylogisch, als das Epos eine gewisse Redseligkeit fordert. Mit dieser Form wie mit dem Wesen des Melos hängt die Schwierigkeit des Verständnisses zusammen; daher denn Pindars Gedichte unter allen auf uns gekommenen Werken des griechischen Alterthums als das schwierigste gelten mögen.

Eine gute Prosa haben die Dorer nicht gewonnen; so tritt auch die Geschichtschreibung bei ihnen gänzlich zurück und bedient sich Herodot des jonischen Dialekts.

In der Philosophie dagegen gehört den Dorern ein eigenthümliches System an, welches für ihre geistige Art charakteristisch ist. Das ist die Philosophie der Pythagoräer. Denn wenn auch Pythagoras selbst von Geburt ein Jonier war, so hat er doch selbst wie seine Philosophie ihre Heimath unter Dorern gefunden. War es ja nach einer alten Nachricht den Pythagoräern verboten, sich einer andern als der dorischen Mundart zu bedienen.**) Dieselbe Gesetzmäßigkeit und Harmonie, welche der dorische Geist im Melos poetisch und musikalisch offenbarte, suchte er in dieser Lehre von der Weltharmonie im Universum nachzuweisen. Die Welt erschien den Pythagoräern nicht blos als der Kosmos, sondern geradezu als

*) Jakobs a. a. O.

**) Vgl. Jakobs a. a. O. S. 413.

die große Lyra. Wie innig aber die Musik neben der Theorie mit dem praktischen Leben dieser Schule verbunden war, ist bekannt.

Wir haben Homer als den Repräsentanten der ersten Stufe betrachten dürfen. So mag für die zweite Pindar genannt werden, der ein Böotier also Aeolier von Geburt doch seinem Charakter wie seiner Sprache nach vielmehr Dorer ist und also beide Stämme zumal vertreten kann.

In mehreren Beziehungen steigern die Aeolier den Gegensatz zu den Joniern zum Extrem. Ihre Subjectivität schließt fast die objective Kunst der Plastik aus. Die Prosa liegt ihnen fern, ebenso die Philosophie. Dagegen concentrirt sich ihr künstlerisches Leben in der Musik, hierin ragen Böotier und Lesbier hervor; und zwar ist es gegenüber der maßvollen Harmonie der Dorer vielmehr die Musik der Leidenschaft und des Enthusiasmus. Dem entsprechend gipfelt ihr Kultus im Dionysosdienst.

Der Gegensatz der Dorer zu den Joniern hat einen andern Zug. Während bei den letzteren die Natur und Ueberlieferung überwiegt und der Mensch sich wesentlich anschauend und empfangend verhält, steht bei den Dorern der Wille des Subjects im Vordergrund; der Wille, welcher zwar die Ueberlieferung anerkennt, ihr aber erst durch seine Energie Macht verleiht. Wir verstehen, warum die Dorer alle griechischen Stämme in der Bedeutung des staatlichen Lebens übertroffen haben. Während die Subjectivität der Aeolier eine mehr sinnlich geartete ist, erscheint die dorische als eine willensmäßige, sittliche; man denke an Apollon und Herakles. Dieser dorischen Art gegenüber steht die objective Sinnlichkeit der Jonier.

Der innere Gegensatz der Stämme aber erscheint sogar im geographischen Verhältniß derselben. Während die Jonier den östlichen Pol der griechischen Welt bilden, erstreckt sich der dorische Stamm vom Peloponnesos bis nach Unteritalien zum äußersten westlichen Pol. Da berühren sich die Dorer mit einer ihnen verwandten Nationalität, mit dem lateinischen Volk.

Dritte Stufe. Das Mannesalter des griechischen Geistes. Die Attiker. —

Die männliche Reife besteht in der Ausgleichung der Gegensätze, welche das kindliche und jugendliche Alter bilden. Während der kindliche Geist ganz in die Objectivität versenkt ist, der jugendliche Mensch dagegen von jener in sein Inneres sich zurückzieht, soll der Mann beide Mächte zu ihrem vollen Rechte kommen lassen. Er soll ein in sich vertieftes, reiches Ich sein, das nun eine entschiedene Einwirkung auf die Welt gewinnt.

Diese Ausgleichung der Gegensätze auf einem höheren Gebiete zeigt sich in der dritten Stufe des griechischen Geistes, im Atticismus. Schon äußerlich betrachtet liegt seine Heimath mitten inne zwischen den jonischen und dorischen Polen. —

Herodot (1, 143) rechnet die Athener zu den Joniern, wie denn dieser Stamm auch wohl die Grundlage der attischen Bevölkerung war. So kehrt der Entwickelungsgang griechischen Lebens gewissermaßen zum Anfang zurück. Im Uebrigen darf man die Attiker als eine gute Mischung jonischer und dorischer Volkselemente ansehen, die den offenen Sinn der Jonier für die Welt und Natur, ihre Erregbarkeit durch das Aeußere mit der vertieften Innerlichkeit und Willensenergie der Dorier verbindet.

Vermöge dieser Ausgleichung der Stammesverschiedenheiten, d. h. vermöge ihrer Ueberwindung von Seiten eines Höheren stellen sich nun auch die Attiker nicht mehr als ein dritter oder vierter hellenischer Stamm neben anderen dar, sondern sie sind die vollkommene Blüthe griechischen Wesens, der Gipfel griechischer Entwickelung, in welchem alle Kräfte hellenischen Geistes sich vereinigend das Höchste hervorbringen, dessen der griechische Geist fähig war. Mit den Attikern ist die griechische Stämmeentwickelung zu Ende, und das Universalgriechische ist vorhanden. Diese Universalität zeigt sich nach einer Seite in der Entwickelung der Gesamtheit der Geistesgaben, die überhaupt im griechischen Volke angelegt waren. Die Attiker sind ebenso groß in der Poesie, als Historiographie, in der Philosophie als Redekunst. Der innere und qualitative Fortschritt aber, welcher auf dieser dritten Stufe geschieht, läßt sich nicht deutlicher zeigen als durch die Darlegung des Unterschiedes, welcher zwischen der Tragödie und dem Drama überhaupt, der attischen Poesie, und dem Epos wie Melos vorliegt. Das Epos stellt eine objective Welt, die in der Ueberlieferung als eine vergangene und daher unveränderliche vorhanden ist, vor die Augen der gegenwärtigen Menschen. Im Gegensatz hiezu enthält das Melos die Gefühle und Stimmungen, das Leiden und Wollen des gegenwärtigen Ich. Dort sprach der epische Dichter nur Fremdes aus, fremdes Thun und Leiden, zu dem er eigene Gefühle hinzuzuthun durchaus kein Recht hat. Hier gibt der melische Dichter ganz und gar nur Eigenes; und handelt er von Fremdem, von Ueberliefertem z. B. von einem Mythus, so stellt er es nur in seiner Beziehung zu den eigenen Gefühlen dar. Diese geraden Gegensätze heben sich nun im Drama, der dritten und höchsten Stufe der Poesie, zur Einheit auf. Nicht auf eine äußerliche Weise sind sie darin vereinigt, obwohl der Bericht des Boten das Epische und der Chorgesang

das Lyrische fast rein enthält; sondern es ist im Drama ein drittes vorhanden, welches keines jener beiden und doch beides ist. Das Drama stellt eine wirkliche Welt vor die Augen der Zuschauer, nicht spricht der Dichter in eigener Person; darin berührt es sich mit dem Epos. Aber diese Welt ist nicht wie die epische eine längst vergangene, nur in der Ueberlieferung vorhandene, sondern sie ist eine durchaus gegenwärtige, aus dem Geiste des Dichters geborene. In den redenden Personen spricht der Dichter selbst. Darin berührt sich das Drama mit dem Melos. Die dritte Stufe setzt die beiden früheren voraus, wie der Atticismus die jonische und dorische Stammesentwickelung. Es muß eine ideale Welt, wie sie das Epos bietet, vorhanden sein, um sie dramatisch darzustellen. Ebenso bedarf es aber einer Vertiefung und Verinnerlichung des dichterischen Subjects, wie sie die Entwickelung des Melos mit sich brachte, damit jene vergangene, noch gewissermaßen fremde Welt durch den Schmelzofen der Gefühle des Dichters hindurchgehend ganz warm und gegenwärtig werde, so daß der Lebende sein eigenes Thun und Leiden, sein Denken und Fühlen in den dramatischen Charakteren wiederfinde.

So hat sich denn auch das Drama als die dritte Stufe der Poesie geschichtlich aus der zweiten entwickelt, doch nicht ohne die erste in sich aufzunehmen. Aus den Chorgesängen der dionysischen Festfeier entsprang das Drama und behielt als Spur seiner Entstehung bei den Griechen stets das Chorlied bei. Dagegen nahm es seinen Stoff, indem es über die Thaten und Leiden des Einen Gottes hinausschritt, aus der großen Welt der Mythen, aus der Geschichte der Heroen, die das Epos enthält.

Die drei großen Tragiker der Griechen sind Attiker, wie auch der Komiker Aristophanes diesem Volksstamme angehört.

Eine ähnliche Entwickelung hat die griechische Philosophie genommen. Der jonischen Naturphilosophie und ihrer Objectivität trat die subjective gnomische Lebensweisheit der Dorer gegenüber. Wie aber das Drama vom subjectiven Chorlied ausging, so entsprang die attische Philosophie in Sokrates den Kreisen der ganz und gar subjectiven Sophistik; wie denn Sokrates, welcher die Strafe eines Aufklärers und religiösen Revolutionärs erlitt, ebenso wohl ein Sophist als das gerade Gegentheil eines solchen gewesen ist. In Platon, dessen Dialoge philosophische Dramen genannt werden dürfen, erreicht die hellenische Philosophie ihre unüberschreitbare Höhe.

Was über den Atticismus in der griechischen Literatur hinausgeht und ihm nachfolgt, das trägt zwar theilweise eine fortdauernde Kraft des Man-

nesalters in sich, wie Aristoteles, läßt aber selbst in den kräftigsten Erzeugnissen die Art des Greisenalters erkennen.

Wenn nun die attische Literaturstufe ohne allen Zweifel die Vollendung griechischer Geistesentwickelung und ihre reife Frucht ist, so folgt doch daraus nicht, daß Wurzel und Zweige dagegen werthlos seien oder daß sie nur als Vorbedingungen zur Erreichung jenes Zieles Werth hätten. Wenn der Mann der vollkommene Mensch ist, so folgt daraus nicht, daß Kindheit und Jugend nur als nothwendige Vorstufen Werth haben, ohne die der Mensch nicht in das vollkommene Alter eintreten kann. Weil das Drama die Einheit und die höhere Stufe von Epos und Melos ist, darum kann eine vollkommene Literatur keineswegs diese Gattungen entbehren. Das Epos hat seine eigenthümlichen Vorzüge, welche durch das Drama nicht ersetzt werden können. Es enthält die poetischen Anschauungen und Ueberlieferungen eines Kindeszustandes der Völker, die eben nur diesem Kindesalter eigen sind und in ihrer besonderen Art den späteren Altersstufen fehlen. Die spätere Zeit aber kann jenen Inhalt des Epos nur recht verstehen und genießen, wenn derselbe jenes Zeitalters Fassung und Gestalt empfangen hat. In einem ganz anderen Sinn hat das Drama Stoffe der epischen Ueberlieferung verarbeitet; in einem Sinn, den nur männliche Durchbildung schaffen und verstehen kann. Dennoch ist ja das ganze Volk, das sich immer wieder aus der Kindheit erneuert, auch immer wieder zu dem Quell zurückgekehrt, aus dem seine erste Kindheit entsprang. Griechenland hat sich lange Zeit im Homer, wie in einem Verjüngungsbrunnen, gesund gebadet. Einen solchen Quell muß jedes Volk haben, wenn es Bestand haben will. Für die Juden war er das Gesetz und die Ueberlieferung von den Erzvätern. Von dieser Rückerinnerung und erneuten Vertiefung eines Volkes in sein ursprüngliches Wesen gilt auch das Wort: „So ihr nicht werdet wie die Kinder, könnt ihr nicht in das Himmelreich eingehen."

Ein Aehnliches gilt von der Bedeutung der zweiten Stufe. Das, worin das Jünglingsalter sein wahres Wesen hat, ist giltig für das ganze Leben. Was Einer als Jüngling ersehnt und erstrebt hat, das soll er als Mann, wenn auch oft in veränderter Gestalt, in die Wirklichkeit einführen.

So haben wir denn den vollen Organismus der griechischen Literatur nur in der Totalität jener drei Stufen.

Dieses Entwickelungsgesetz, welches wir in dem Werden der griechischen Literatur aufgewiesen haben, ist nun nicht etwa ein gerade diesem eigen-

thümliches, von dem aus keine Anwendung auf andere gemacht werden dürfte. Hiegegen spricht schon, daß wir dasselbe als Gesetz der menschlichen Geistesentwickelung überhaupt darstellen mußten. Vielmehr ist die griechische Literatur hierin, wie in anderen Beziehungen, die klassische, daß sich in ihr dies Gesetz so normal und gesund vollzog und zugleich so klar und durchsichtig darstellt. Kann man beides von vielen Volksliteraturen nicht sagen, so wird das nicht ein Mangel des Gesetzes sein, sondern in anderweitigen Ursachen begründet sein.

Die Bedeutung unseres Gesetzes aber wird sich steigern, wenn es sich herausstellt, daß dasselbe eine gleiche Geltung für das einzige Volk und seine Literatur hat, deren Werth und Wirkung auf die Menschheit allein mit der der griechischen Literatur verglichen werden kann. Es gibt nur zwei Weltliteraturen und wird von dieser Art in alle Zukunft nur zwei geben: das ist die griechische und die jüdische, sofern wir hier die Bibel Alten und Neuen Testamentes unter jenem Namen begreifen. Jene ist die profane, diese die heilige Weltliteratur. Jene, die klassische, enthält die für alle Zeiten giltigen Normen rein menschlicher Geistesbildung, diese, die heilige Schrift, enthält die ins Wort übersetzte vollkommene, also für die ganze Welt bestimmte Religion.

Es ist daher nicht zufällig, daß im Neuen Testamente und zwar vom Heidenapostel unter allen Völkern der Erde immer zwei neben einander genannt werden, Pole und zugleich ein Kompendium der Menschheit: Juden und Hellenen. Bezüglich der Juden, von denen die Weltreligion ausgeht, versteht sich das von selbst. Die Hellenen aber sind in unvergleichlicher Weise die Blüthe der naturwüchsigen Menschheit, die Vertreter der Heidenwelt. Es war mehr als bloße Nationaleitelkeit, daß ihnen alle anderen Völker als Barbaren erschienen; wie es mehr als Nationaleitelkeit war, daß den Hebräern alle übrigen Völker Gojim waren. Die Thatsache, daß die Weltreligion von den Juden ausgeht, und die andere, daß die Weltbildung an die Denkmäler der Hellenen geknüpft ist, lehren, daß nur diese beiden Namen in solcher Weise neben einander gestellt werden dürfen. —

Wir gehen zur Literatur des hebräischen Volkes über und zwar zunächst zu der des Alten Testaments. Die letztere bildet aber insofern einen guten Uebergang von der griechischen zur neutestamentlichen Literatur, als sie einerseits Nationalliteratur ist, wie die griechische, andererseits religiöse, wie die neutestamentliche. Das Schriftthum des Neuen Testaments erhebt sich dann, obwohl es das Volk nicht verleugnet, dem es entsprossen ist,

doch über die Schranken der Nationalität, wie sich schon darin zeigt, daß es von Hebräern in griechischer Sprache und zwar in dem Allerweltsgriechisch des damaligen römischen Reiches geschrieben ist, also in der That, wie Hamann sagt, gleich dem Titel des Kreuzes: ἑβραιστὶ, ἑλληνιστὶ, ῥωμαιστί (Joh. 19, 20).

In beiden Literaturen nun, der alttestamentlichen wie neutestamentlichen, werden wir jenes Entwickelungsgesetz wiederfinden und dürfen daraus auf ihr gesundes Wachsthum schließen.

Zuvor noch ein Wort über die Verschiedenheit des hebräischen und griechischen Volksgeistes. Denn nur durch stete Berücksichtigung des überall gleichen Menschlichen und des gänzlich Eigenthümlichen werden wir das Wesen einer jeden Literatur zu erkennen vermögen.

Der Unterschied des hebräischen Volkes von den Weltvölkern, deren Vertreter das griechische ist, liegt darin begründet, daß jenes ursprünglich und mit seinem ganzen Volkswesen auf den einen überweltlichen Gott hingerichtet, diese dagegen in die Mannichfaltigkeit der Weltmächte versenkt sind. Während von dem Hebräer die Vielheit der Weltbeziehungen stets dem Gottesbewußtsein unterworfen wird, ist den heidnischen Völkern das Göttliche nur in der Vielheit der Weltkräfte vorhanden und also dem Göttlichen untergeordnet. Weil nun der hebräische Geist abgezogen von der Welt und Natur auf den Einen Gott gerichtet ist, so entbehrt seine Literatur der Mannichfaltigkeit, welche den indogermanischen Literaturen, besonders der griechischen eigen ist. Die letzteren spiegeln eben die vielfachen Beziehungen des menschlichen Geistes zur Welt ab.

Die hebräische Literatur zeigt die Einfalt und mystische Armuth, welche der Religion und dem Glauben eigen ist. Sie ist nicht redselig, sondern selig in der Armuth am Geist. (Matth. 5, 3). Es gilt von ihr, die nur auf das Eine, was noth ist, sich bezieht, das Wort der Mystiker: tolle superflua, et salubria surgent, und das Wort Taulers, welches Anfang und Thema seiner Schrift „Nachfolge des armen Lebens Christi" ist: „Armuth ist eine Gleichheit Gottes; denn Gott ist ein abgeschiedenes Wesen von aller Kreatur." Es ist das: aller Weisheit und Mannichfaltigkeit ledig werden und nur nach dem Einen sich ausstrecken, von dem die Mystiker aller Confessionen und Religionen geredet haben.

So verstehen wir von hier aus den so außerordentlich geringen Umfang der hebräischen Literatur, wobei zugleich zu beachten ist, daß dieselbe wiederum nur auf Einen Gegenstand sich bezieht.

Das alttestamentliche Schriftthum.

Erste Stufe. Es ist die Stufe der Kindheit. Da nun die Literatur eines Volkes das Abbild des Volksgeistes ist, gewissermaßen der Schrift gewordene Volksgeist, so haben wir auf dieser ersten Stufe der Literatur den kindlichen Volksgeist selbst. Nun darf schon der kindliche Geist des Einzelmenschen nicht als tabula rasa, als leeres Gefäß betrachtet werden. Liegen ja in ihm alle die Fähigkeiten, die sich im Jünglings- und Mannesalter entwickeln. Und ferner muß zu ihm noch gerechnet werden die Ueberlieferung der Eltern und Familie, endlich sogar bis zu einem gewissen Grade des ganzen Volkes. Noch weit weniger darf man das Kindesalter eines Volkes als tabula rasa ansehen. Denn die Entstehung dieser ältesten Völker ragt ja in die Urzeit des Menschengeschlechtes hinauf, in eine Urzeit, die wie alle Völker sich erinnern nicht eine leere und geistlose, sondern eine wunder- und weisheitsreiche war. Der kindliche Volksgeist hat nicht nur alle die Fähigkeiten in sich, welche sich im späteren Leben des Volkes entwickeln werden, welche sich daher auch in Ahnungen und Weissagungen des Künftigen schon äußern, sondern er besitzt auch einen Schatz an Ueberlieferungen aus der Urzeit, er hat ein Erbe von den Vätern. Dies Erbe ist nun bei den Völkern ein sehr verschiedenes. Es steht damit nicht wie mit der Hinterlassenschaft eines Vaters an Geld, in welche sich die Kinder zu gleichen Theilen theilen. Eher ließe sich die Thatsache der Völkertraditionen mit dem Erbe eines Mannes in der Urzeit vergleichen, welches nicht in dem abstracten Vermögen bestand, das wir Geld nennen, sondern in konkreten Kleinodien mannichfaltiger Art, in dem Besitz von Vieh und Haus und Feld. Da würden die Erben sich die Stücke wählen, die einem jeden besonders lieb waren und diese mit sich davon nehmen. Einem würde das väterliche Haus verbleiben; ein anderer würde das Geld nehmen und in die Ferne gehen; ein dritter einen Acker und sich dort niederlassen. So haben die Völker ihr geistiges Erbe nach ihrer geistigen Wahlverwandtschaft mit hinweggenommen.

Dieses Erbe erscheint auf der ersten Stufe ihrer Literatur. Wie sie mit diesem Erbe wirthschaften, was sie selbst hinzu erwerben, das gehört den folgenden Stufen an. Womit denn freilich nicht gesagt sein soll, daß jene erste Stufe nicht auch eine Arbeit, nämlich der Aneignung und Bewahrung des Erbes erfordere. Das Erbe der heidnischen Völker, das sie mit aus der Urzeit gebracht haben, sind die Mythen oder Sagen. Wie die heidnischen Religionen in einer Vermischung des Göttlichen und Mensch-

lichen, des Himmlischen und Irdischen bestehen — daher die Vielgötterei —, so ist der Mythus ein unentwirrbarer Knäuel von Wahrheit und Lüge, von Geschichte und Phantasie, von Wirklichkeit und Poesie. Die heidnischen Völker haben, wie es wohl einst der verlorene Sohn gethan hat, die Kleinodien des väterlichen Hauses bei betrügerischen Geldwechselern für andere und wäre es auch schlechte Münze umgesetzt, wenn sie nur den Cours hatte, damit sie rasch verpraßt werden könne. Das Erbe der heidnischen Völker, wie es auf uns gekommen ist, ist ein Gemisch von falschen Münzen mit seltenen Stücken aus dem alten Kleinodienhort der Urzeit, und auch die letzteren so versehrt, daß nur ein scharfsichtiger Kenner sie zu entdecken vermag. Wie aber das Erbe verschiedener Menschen nach Art und Umfang ein verschiedenes ist, wie das geistige Erbe, die Talente der Kinder Einer Familie nach Inhalt und Bedeutung weit auseinander gehen, so sind auch die Erbtheile der Völker sehr verschieden gewesen. Welch ein Unterschied in Bezug auf die idealen Talente ist vorhanden zwischen Römern und Griechen oder Indern. Jene sind diesen gegenüber Bettler in Bezug auf Mythen, Poesie und Philosophie. Dafür aber haben jene vor diesen voraus ein schönes Maß von praktischen Talenten, nüchternem Verstand, Gehorsam gegen das Gesetz u. s. w.

Ein großer Unterschied aber ist vorhanden unter den Völkern der Erde, der mit den eben bezeichneten Unterschieden nicht gegeben ist. Während alle Völker bis auf eines einen Umtausch mit ihrem Erbe vorgenommen haben, der es zwar nicht vernichtet, wohl aber gänzlich verändert hat, ist Ein Volk vorhanden, welches mit unüberwindlicher Treue und Zähigkeit sein Erbe bewahrt hat. Dies Erbe ist ein scheinbar sehr geringes. Vielleicht hat gerade dies zu seiner Erhaltung beigetragen, denn Reichthum reizt zur Verschwendung. Oder es verhält sich vielmehr so. Die anderen Völker erhielten vielerlei Talente, glänzende und unscheinbare. Dies eine Volk erhielt nur ein Talent, ein unscheinbares und doch überaus werthvolles. Jene Völker haben über den glänzenden Kleinodien das unscheinbare verschleudert. Dieses Volk hat es als das Einzige, was es besitzt, festgehalten, denn es wußte, daß es ohne dies nichts sein würde unter den Völkern der Erde.

Das einzige Erbe, welches Israel unter den Völkern empfangen und bewahrt hat, welches jene dagegen verschleudert haben, ist das Hangen an dem wahren Gott, welcher Himmel und Erde geschaffen hat. Es ist die Liebe zu diesem Gott, der selbst aller derer Gott und Heiland sein will, die an ihm hangen und seinen Liebesbund halten. Diese Liebe ist denn

freilich ihrer Natur nach etwas Gegenwärtiges. Aber auf der Stufe, um welche es sich eben handelt, ist dies Kleinod zugleich ein der Vergangenheit wie Gegenwart angehöriges, ein Erbe. Die Gottesliebe Israels erscheint hier als Minne im ursprünglichen Sinne des Wortes, als Erinnerung.

Die erste Stufe der hebräischen Literatur hat ihren wesentlichen Inhalt in der Ueberlieferung der Liebesthaten Gottes, durch welche Israel ein Volk und zwar das Volk Gottes geworden ist. Diese Thaten sind zunächst die Ausführung der Kinder Israel aus Aegypten durch Mose, sodann die Gesetzgebung in der Wüste und endlich die Eroberung des gelobten Landes. Indem aber Israel ein Volk wird, beginnt auch sogleich die Sammlung seiner Erinnerungen über Ursprung und eigenthümliches Wesen. Das große Werk der Erinnerungen ist der Pentateuch, die fünf Bücher Moses. Die Hauptmasse und der Mittelpunkt dieser Ueberlieferungen sind eben jene Gottesthaten, ausgerichtet durch Mose, den Knecht Gottes. Ein zweiter Kreis geht rückwärts in die Familiengeschichte des Volkes und umfaßt die Patriarchenzeit; ein dritter enthält die Sündfluthgeschichte; ein letzter erstreckt sich bis ins Paradies und zur Weltschöpfung. Nun steht es aber nicht so, als müßte, was als Begebenheit älter ist, darum auch als Schrift älter sein. Vielmehr verhält es sich in dieser Beziehung mit dem Pentateuch, wie mit den drei ersten Evangelien, den sogenannten Synoptikern.*) Die Vorgeschichten, welche Matthäus und Lukas dem Kern der evangelischen Geschichte vorausschicken, sind später als dieser in der Erinnerung gestaltet worden, und zwar je weiter sie der Zeit nach zurückreichen, desto später. Die Vorgeschichte des Lukas, welche am weitesten zurückgeht, ist wie das Evangelium selbst die späteste synoptische Conception. Man darf hier nur vergleichen, was in den Predigten des Petrus, welche die Apostelgeschichte berichtet (z. B. A.-G. 10), als erster und wesentlicher Gegenstand der christlichen Ueberlieferung auftritt. Das Erste und am frühesten Niedergeschriebene im Pentateuch ist das, wonach er genannt worden ist: die „Thorah", das Gesetz. Die zehn Worte auf den steinernen Tafeln sind der Krystallisationspunkt, um den sich der übrige Ueberlieferungsstoff des großen Werkes herumgelagert hat. Wenn aber verschiedene Hände denselben gestaltet haben und die Spuren der Verschiedenheit deutlich zu Tage treten, so liegt hier dasselbe Ergebniß vor, welches die synoptische Ueberlieferung bietet. Der Pentateuch ist der See, in den

*) Vgl. Delitzsch, Commentar zur Genesis II. Aufl. Vorrede XI.

die einzelnen Ströme der Ueberlieferung zusammengeflossen sind, während die drei synoptischen Evangelien sich uns geschieden erhalten haben.

Aber nicht alles, was zur nothwendigen Kenntniß Israels als des Volkes Gottes gehörte, war lediglich Sache der Erinnerung und Ueberlieferung, wie etwa die Thatsache der Ausführung aus Aegypten oder der Zug durch die Wüste. Die Schöpfung der Welt durch das Wort Gottes ist kein Erlebniß der Menschen, also auch nicht von vorn herein Sache der Erinnerung. Sie ist erkennbar nur im Glauben (Hebr. 11, 3) und kann nur durch göttliche Offenbarung einem Menschenherzen eingegeben worden sein. Wer sie zuerst erkannte, der war ebensowohl ein Prophet, ein Seher Gottes, wie Mose, als er die Sinaioffenbarung empfing, oder Petrus, als er zuerst das göttliche Wesen Jesu Christi schaute (Matth. 16, 17). Hier ist es eine andere Fähigkeit dieses einzigen Volkes, welche als Voraussetzung seiner eigenthümlichen Erinnerung angesehen werden muß. Das ist die Fähigkeit der Weissagung. Aus der Liebesgemeinschaft, in welcher sich Israel mit dem überweltlichen Gott verbunden wußte und welche als der Bund Gottes mit Abraham oder als eine Ehe Gottes mit seinem Volke, dies alles aber bestehend im Glauben der Menschen an den unsichtbaren Gott erscheint (Hebr. 11, 3 ff.), aus dieser Lebensgemeinschaft ging nothwendigerweise eine eigenthümliche Kenntniß verborgener Dinge hervor. Schon menschliche Freundschaft und Liebesgemeinschaft bringt ein Wissen der für alle fremden Menschen verborgenen Gedanken und Entschlüsse oder auch längst vergangener Erlebnisse einer Seele. So fand denn von Seiten Gottes eine Offenbarung an die Statt, mit denen er einen Bund machte und in Freundschaft trat. In diesem Sinne waren Abraham und Moses, die Freunde und Knechte Gottes, Propheten und zwar ganz und gar grundlegende Propheten. Als Männer, welche Gott schauten und sein ewiges Wesen erkannten, welche im Glauben über den Widerspruch der Wirklichkeit sich erhoben, ging der eine, ein Mann ohne Nachkommenschaft, aus seinem Vaterlande und aus seiner Freundschaft, um Ahnherr eines Gottesvolkes zu werden und führte der andere einen geknechteten und heidnisch gewordenen Haufen in die Wüste, um ihn zum Gottesvolk zu erziehen und in das Land der Verheißung zu bringen. Unter diese grundlegenden Weissagungen gehört auch der Anfang der Genesis, der Bericht von der Schöpfung der Welt durch das Wort Gottes. Es ist dieser Bericht eine von den Erkenntnissen, welche Israel zum Volke Gottes machen. Ob eine solche Erkenntniß sich auf die Gegenwart bezieht, wie das Bewußtsein der Rechtfertigung vor Gott und der Liebesge-

meinschaft mit Gott (Gen. 15, 6), oder auf die Zukunft, wie die gewisse Hoffnung, daß Abrahams Same ein großes Volk und zum Segen der Heidenvölker werden solle, oder endlich auf die Vergangenheit, wie die Gewißheit, daß Gott die Welt geschaffen habe durch sein allmächtiges Wort, dies ändert an dem Wesen solcher Erkenntniß nichts. Nur wenn Gott der allmächtige Schöpfer der Welt ist, dann hat er auch Gegenwart und Zukunft der Welt in seiner Gewalt, dann ist er wahrhaft Herr der Zeiten (Offenb. Joh. 1, 4). Immer ist solche Erkenntniß, als eine über die Natur und den natürlichen Verlauf der Dinge im Glauben sich erhebende, Sache der Weissagung. So schließt sich denn auch eine neutestamentliche Schrift, welcher der Charakter des Prophetischen in sonderlichem Sinne eigen ist, nämlich das Johanneische Evangelium, in sonderlicher Weise an diese grundlegende Prophetie an: Genes. 1, 1 ff. Joh. 1, 1 ff. Wiederum berührt sich eine andere prophetische Schrift des Neuen Testamentes, die Offenbarung Johannes, in ihrem Ausgang (22, 1, 2) mit Genesis 2, 9, 10 und lehrt uns auch die Erzählung vom Paradiese prophetisch verstehen. Dagegen bezieht sich die erste Schrift des Neuen Testamentes, welche Ueberlieferung bringt, das Matthäusevangelium (1, 1 ff.) auf Gen. 5, 1 ff. so daß sich ebenso wie Gen. 1, 1 und Joh. 1, 1 die Anfangsworte entsprechen.

Im Allgemeinen läßt sich hier nur sagen: Der Pentateuch enthält die Ueberlieferung einer Geschichte, durch welche das Volk geworden ist, was es ist. Die Grundlage dieser Geschichte sind Thaten Gottes, wie die Berufung Abrahams, die Ausführung des Volkes aus Aegypten. Auf diesem Grunde erheben sich sodann Offenbarungen Gottes an seine Propheten wie Abraham oder Mose. Die letzte große Offenbarung ist das Gesetz, die Thorah, welche Israel sagt, was Gott von seinem Volke als von einem Volke des Eigenthums fordert; sie zerfällt in die zwei Tafeln über das Verhältniß des Israeliten zu Gott und zum Nächsten. Gerade als Forderung Gottes an sein Volk trägt aber die an Mose ergangene Offenbarung ganz und gar den Charakter der Objectivität, welcher dieser ersten Stufe des Schriftthums überhaupt eigen ist. Israel wird Volk Gottes durch die beiden Thaten Gottes, die Ausführung aus Aegypten und die Gesetzgebung auf Sinai. Die Betheiligung von Seiten des Volkes ist zunächst nur, daß es beides sich geschehen läßt. Vor göttlichen Thaten und göttlichem Gesetz tritt die menschliche Subjectivität zurück.

Woran die folgende Epoche der Geschichte Israels so reich ist, nämlich Psalmen oder Lieder, davon finden wir hier nur wenige Spuren, wie Exod.

15 das Lied Moses. Der neunzigste Psalm aber, der Mose zugeschrieben wird, ist wohl erst im Zeitalter der Psalmen nach einem Thema ausgeführt worden, welches man mit Recht auf Mose zurückführte.

Wie denn nun der wesentliche Inhalt der ersten Literaturstufe die heilige Geschichte ist, überliefert durch die Erinnerung des Volkes Israel, so ist der Mann, an dem diese Erinnerung hangt, zugleich derselbe, in welchem die Geschichte des Volkes ihre erste Höhe erreicht: Moses. Ward Israel durch ihn zum Volk, so verstehen wir, daß durch ihn auch die feste Grundlage der Erinnerungen dieses Volkes gelegt ward. Wie weit der Pentateuch, der uns heute vorliegt, über diese Grundlage hinausgeht, die Moses gelegt hat, ist eine Frage der Kritik. Daß Moses dieselbe gelegt hat, ist über allen Zweifel erhaben.

In der Entwickelung der griechischen Poesie nimmt Homer eine ähnliche Stelle ein. Wie ohne diesen die spätere lyrische und dramatische Poesie, ein Pindar und Aeschylus nicht geworden wäre — sagte doch der letztere, er esse die Brosamen, die von Homers Tische kommen —, so setzt alle spätere hebräische Literatur die Thorah voraus, nicht in ihrer jetzigen schriftstellerischen Gestalt, wohl aber in ihren wesentlichen Bestandtheilen.

Zweite Stufe. Wie die erste Stufe die Stufe der Objectivität, so treten wir jetzt in das Gebiet der Subjectivität. Zwar ist Israel durch den Auszug aus Aegypten und die Sinaigesetzgebung das Volk Gottes geworden. Aber in welchem Sinne ist es das, als was es sich nennt und bekennt? Objectiv, auf steinernen Tafeln steht Gottes Wille, der Israels Wille sein soll, dem Volke gegenüber. Das Gesetz ist noch viel mehr Gottes Gebot und Forderung, als Israels Wille. Das zeigt der häufige Abfall in der Wüste und in der Richterzeit.

Wie das Gesetz, so steht auch die Patriarchenzeit als ein objectives Ideal Israel gegenüber; und in diesem Sinne ist sie dargestellt. Auch die Schilderung der Patriarchen hat etwas Weissagendes, Typisches. Sie sind die Wurzel des Volkes und als solche enthalten sie weissagend das Ende, die Frucht. Israel als Volk soll zu dem werden, was die drei Väter als Einzelpersonen gewesen sind: Freunde und Knechte Gottes. Als diese Urbilder des Volkes gehören sie wie das Gesetz Gottes der ersten Stufe an, wenn auch die volle Ausmalung dieser von Anfang an der Erinnerung des Volkes angehörigen Ideale erst in einer späteren Zeit geschah.

Zwischen der ersten Stufe und der zweiten großen Epoche der Geschichte Israels sehen wir eine eigenthümliche Vorbereitungszeit. Es ist

die Zeit der Richter, eine Sturm- und Drangperiode. Man hat sie passenderweise das Mittelalter der israelitischen Geschichte genannt, sie ist reich an poetischen Gestalten, aber auch reich an Verirrung, Verwirrung und Gräueln. Die Höhe der zweiten Stufe aber tritt erst ein, nachdem das Volk diese Zeit der Gährung durchgemacht und nun in ähnlicher Weise, wie zur Zeit Moses, von Neuem großartig zusammengefaßt und über sich selbst hinausgehoben wird. Was Mose für die erste Stufe war, das sind hier David und Salomo; dort der Gesetzgeber, hier die Könige Israels. Unter diesen zwei Königen wird, was auf der ersten Stufe dem Volke noch in gewissem Sinne äußerlich gegenüberstand, demselben innerlich zugeeignet. Diese Uebersetzung des objectiv göttlichen Gesetzes ins subjectiv Menschliche ist nun eine gewaltige Arbeit, ein heroischer Kampf einzelner großer Männer wie ganzer Zeitalter. Es ist die menschliche Bejahung eines göttlichen Wortes. Wie aber Gott und sein Gebot heilig und gerecht ist, der Mensch dagegen sündig, so kann sie nur unter Schmerzen geschehen. Denn dies göttliche Wort will ein neues Leben erzeugen und nur mit Schmerzen wird das geboren.

Der Wiederhall nun, den die Offenbarung Gottes im Herzen des Volkes hervorruft, ist doppelter Art. Was zunächst hier vorliegt, das sind die Psalmen; was darüber hinaus vorhanden ist, pflegt man unter dem Namen der „Weisheit" (Chokmah) zu begreifen.

Die Poesie der Hebräer konnte nur eine lyrische sein, wie dies sowohl durch die Schranken der semitischen Natur als auch durch den Charakter dieser zweiten Stufe gegeben ist. Die Psalmen, deren Kern die Davidischen sind, müssen als die vornehmsten Zeugen dieser Stufe gelten. Wie sie durchaus das Gesetz, d. h. die erste Stufe voraussetzen, das spricht der erste Psalm trefflich aus, da derselbe als Ueberschrift des ganzen Buches gelten will: „Wohl dem, der nicht wandelt im Rathe der Gottlosen, noch tritt auf den Weg der Sünder, noch sitzet, da die Spötter sitzen; sondern hat Lust zum Gesetz des Herrn und redet von seinem Gesetz Tag und Nacht." (Ps. 19, 8 ff.) „Das ganze Fünfbuch des Psalters ist die Antwort der Gemeinde auf das Wort Jehovahs im Fünfbuch der Thorah."*) Daraus folgt nicht, daß die Thorah schon zu David's und Salomo's Zeiten in der Gestalt bestanden habe, in welcher sie uns jetzt vorliegt. Aber ihr Inhalt ist die Voraussetzung der ganzen zweiten Stufe. Die Psalmen sind der Ausdruck der religiösen Gefühle

*) Delitzsch, Commentar über die Genesis III. Aufl. Einl. S. 14.

und Erfahrungen, welche in den Herzen derer aufsproßten, die sich unter die Gewalt des Gesetzes begeben hatten. Sie enthalten die Klagen über die Sünde, die durch das Gesetz erkannt wird, und den Jubel über die Wohlthaten der Offenbarung Gottes, die Freude über die Natur, als das Werk Gottes, wie über die Schöpfung Israels, als des Gottesvolkes. In den Bußpsalmen handelt es sich um den gewaltigen Widerspruch des heiligen, im Gesetz offenbarten Gottes und des menschlichen Subjectes, das diese Offenbarung hat und kennt und dennoch dawider sündigt. Da ringt sich der alttestamentlich Fromme im Vertrauen auf die Vergebung der Sünden von Seiten des gnädigen Gottes hindurch zum Frieden mit diesem Gott. Andere Psalmen sprechen die Erfahrung des Friedens mit Gott und der Seligkeit des Frommen aus, wie z. B. der Psalm „Der Herr ist mein Hirt". Wieder andere haben es gerade mit der Versuchung zu thun, welche in der Störung und theilweisen Vernichtung dieser Seligkeit des Frommen und Gerechten liegt. Unter den Psalmen, welche von dem Leiden des Gerechten und Knechtes Jehovahs reden, erhebt sich zur messianischen Höhe der zwei und zwanzigste; wie denn die gegenwärtige Erfahrung, welche Inhalt der Psalmen ist, hie und da in das Prophetische hinüberragt und mit einer späteren Entwickelungsstufe des alttestamentlichen Schriftthums, der prophetischen, sich berührt. Man braucht nur den zwei und zwanzigsten Psalm mit dem drei und fünfzigsten Kapitel des Propheten Jesaia zu vergleichen.

Auf der anderen Seite schließt sich unmittelbar an die Psalmen von den Leiden des Gerechten das Buch Hiob an, dessen Inhalt ja auch kein anderer ist. Während aber die Psalmen ihrer lyrischen Natur nach die Versuchung solchen Leidens in ganz und gar gefühlsmäßiger Art und Sprache ausdrücken, geht das Buch Hiob über die lyrische Art hinaus und zieht auch das Dialektische hinein, jedoch so, daß jene immer überwiegt. Das Dialektische tritt dadurch auf, daß nicht, wie in den Psalmen, nur eine Stimme redet, sondern mehrere laut werden und ihre Meinungen geltend machen. Von dialektischer Entwickelung, wie in den Platonischen Dialogen oder von dramatischem Fortschritt, wie in einer griechischen Tragödie, findet sich jedoch hier nichts. Denn es gilt hier nicht durch Gedankenfortschritt neuen Gedankeninhalt suchen und finden, noch auch durch eine eigenthümliche Geschichte etwas werden, sondern durch eine schwere Versuchung hindurch im Glauben ausharren und nur den Gemüthskämpfen der Versuchung allseitigen Ausdruck geben.

Wir sind damit auf das andere schriftstellerische Gebiet übergetreten,

welches den Geist der zweiten Stufe zur Erscheinung bringt, und welches man mit dem Namen „Chokmah" zu bezeichnen pflegt. Die uns erhaltenen Denkmäler sind das Buch Hiob, die Sprichwörter, Koheleth. Man hat die hebräische Chokmah oft mit der griechischen Philosophie verglichen und geglaubt, sie als hebräische Philosophie bezeichnen zu dürfen. Es ist dies noch irriger, als wenn man im Buche Hiob ein hebräisches Drama zu finden meinte. Denn wenn in letzterer Beziehung die Form das Entscheidende sein würde, so gilt es in ersterer Beziehung nicht minder auch den Inhalt. Wie verhalten sich griechische Philosophie und hebräische Chokmah zu einander?

So wenig die Psalmen eine neue Lebensanschauung gewinnen wollen, so wenig auch die Weisheitsschriften. Beide wollen einen gegebenen Inhalt, ein vorhandenes Leben theils zu Gemüthe führen, theils zum Bewußtsein und tieferen Verständniß bringen. Dieser Inhalt, welcher nicht erst zu beschaffen ist, liegt vor im Leben des Hebräers, welcher sich im persönlichen Zusammenhange mit dem Gotte des Gesetzes und der Heilsgeschichte Israels weiß. Während nun die Chokmah positive Aneignung, subjective Verlebendigung der heilsgeschichtlichen Tradition ist, geht dagegen die griechische Philosophie von einem Bruch des Subjectes mit seiner mythologischen Ueberlieferung aus. So konnte es geschehen, daß fast alle griechischen Philosophen mehr oder weniger in den Verdacht des Atheismus kamen, d. h. der Leugnung der überlieferten Göttervorstellungen. Und dies war nicht anders möglich. Denn wenn auch Ursache dieser Leugnung oft die Frivolität war und mit dem Aberglauben oft auch aller und jeglicher Glaube an das Ewige und Göttliche verschwand, so nöthigte doch ebenso die Unwahrheit und Unwürdigkeit des Volksglaubens edle und fromme Philosophen zur Negation. Diese Negation aber konnte nicht bei sich selbst stehen bleiben. Sie mußte zur Position übergehen; und diese konnte selbstverständlich nur eine neugeschaffene sein, ein neuer Inhalt im Gegensatz zu dem Inhalt der mythologischen Tradition. Das ist nun auch, was man unter Philosophie versetzt. Sie löst einen überlieferten Vorstellungskreis, eine überkommene Weltanschauung auf; insofern ist sie eine kritische; ferner sie baut eine neue Weltanschauung aus; insofern ist sie eine dogmatische. Nichtsderart ist auf die hebräische Chokmah anzuwenden. Ihre nothwendige Voraussetzung, der Grund und Boden, aus dem sie wächst, ist vielmehr die überlieferte Weltanschauung d. h. die mosaische Offenbarung. Eben damit hat sie also, indem sie entsteht, und setzt gerade voraus, was die Philosophie erst als Ziel erringen will, nämlich eine objective Welt-

anschauung. Aber es gilt nun die Bewährung und Anwendung dieses religiösen Standpunktes samt seinen sittlichen Vorschriften im Leben des Volkes und des Einzelnen, in den immer neuen Zuständen, welche eine Volksentwickelung herbeiführt. In der Erfahrung des Einzelnen wie des Volksganzen soll sich bewähren, was der Glaube schon als Gewißheit besitzt. Solche Bewährung kann nicht ohne Versuchung und geistige Bedrängniß geschehen. Oft liegt die Schwere der Versuchung darin, daß Fragen und Nöthe auftreten, die ihre volle und befriedigende Antwort und Lösung noch nicht finden können. Gerade der Charakter des Alten Testaments liegt in der Relativität seiner Wahrheit. So ist der Inhalt des Buches Hiob das Leiden des Gerechten. Wer auf Christum am Kreuz schaut, der hat darin die Lösung des großen Räthsels, die ein Frommer des Alten Testaments schlechterdings nicht haben konnte. Da besteht denn die Entscheidung und Versöhnung des Zwiespaltes im Herzen Einzelner oder ganzer Generationen darin, daß sie sich auf das absolut Gewisse zurückziehen und auf die Offenbarung der Zukunft harren müssen.

Darauf auch bezieht sich das Wort Christi, daß Könige und Propheten des Alten Testaments haben sehen und hören wollen, was seine Jünger sehen und hören, und haben es nicht gesehen. Ohne Offenbarung sind freilich jene Männer nicht geblieben; so Hiob. Aber diese Offenbarungen sind dem zu vergleichen, was ein Vater thut, wenn über sein Kind eine schwere und nicht gänzlich zu überwindende Versuchung und geistige Noth kommt. Er versichert dann dasselbe seiner Liebe und seines Beistandes und vertröstet es auf die Zukunft, welche Fragen lösen wird, die jetzt noch unlösbar sind. Wir dürfen aber das Buch Hiob wegen seiner mehr allgemeinen Art, durch welche es sich von dem unmittelbaren und individuellen Inhalt der Psalmen unterscheidet, statt auf eine Einzelperson vielmehr auf das ganze Volk Israel beziehen, sofern dies ein gerechtes und ein Knecht Jehovahs war. Das drei und fünfzigste Kapitel des Propheten Jesaia giebt die Lösung der Frage, soweit sie auf alttestamentlichem Boden gegeben werden konnte.

Tiefer hinab ins Leben steigen die Sprichwörter. Will man das Verhältniß der bedeutendsten Psalmen und des Hiob, welche zusammengehören, zu den Sprichwörtern bestimmen, so kann man sagen, daß die ersteren wesentlich die Frage von der Rechtfertigung oder das Verhältniß des Menschen zu Gott, die letzteren die Heiligung oder das Verhältniß des Menschen zu seinem Nächsten betreffen. Wie sich der Inhalt der Paulinischen Briefe der Art auseinander zu legen pflegt, so auch jene Gruppe

alttestamentlicher Schriften, welche die Stellung im Alten Testamente einnimmt, die den Paulinischen Briefen im Neuen Testamente zukommt.

Die Proverbien sind eine Anthologie von Sprüchen, welche die Erfahrungen des sittlichen Lebens aussprechen, die der Hebräer auf dem Boden des Gesetzes gemacht hat. Jeder Spruch enthält eine sittliche Erfahrung für sich. Nun werden wohl eine größere Zahl solcher Sprüche zusammengeordnet; aber dialektisch dieselben zu verknüpfen und eine Ableitung aus dem allgemeinen Princip vorzunehmen, fühlt der Hebräer kein Bedürfniß. Allerdings verhält sich zu allen diesen einzelnen Erfahrungen eine große Grunderfahrung als materiales Princip. Das ist die Wahrheit: „die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang oder Ursprung." Nirgend aber finden wir eine dialektische Entwickelung dieses Principes. Die Chokmah will eben nur Wiedergabe von religiös-sittlichen Erfahrungen sein. Die Erfahrung ist aber ihrer Natur nach ein Einzelnes. Systematisiren ist dagegen Sache der Schule, nicht des Lebens.

Jenen Charakter des Konkreten und Erfahrungsmäßigen zeigen ebenso die über die Spruchart hinausgehenden Schriften, wie Hiob oder Koheleth. Auch hier gilt es immer nur Eine große Frage. Neben Hiob darf man in dieser Beziehung Koheleth stellen. Nicht leichter als die Versuchung des leidenden Gerechten ist die Frage, was denn für ein Unterschied sei zwischen dem Sein und Wirken des Frommen, der in Gott lebt, und aller übrigen Creatur, die der Vergänglichkeit anheimfällt. Wie dem Anschein nach den Gerechten das Unglück trifft gleich dem Ungerechten, ja sogar oft vor dem letzteren — das ist die Versuchung Hiobs — so hat es auch für die menschliche Anschauung mit dem Wirken des Gottesfürchtigen, ja des Propheten und Knechtes Gottes keinen anderen Verlauf, als mit irdischen und menschlichen Dingen überhaupt. Die volle Lösung der Frage von der Eitelkeit und Nichtigkeit alles Irdischen, ja auch von der scheinbaren Nichtigkeit des Idealen und Göttlichen wird im Buche Koheleth so wenig gegeben, wie die betreffende im Buche Hiob. Erst in Christo, dem Lamme Gottes, dem unschuldig leidenden, in Christo, welcher sagen konnte: „es sei denn, daß das Weizenkorn in die Erde falle und sterbe, so bringt es keine Frucht," erst in ihm, in welchem Gott das Gesetz des Reiches Gottes in die volle Erscheinung hat treten lassen, daß nur aus dem Tode Leben für die todverfallene Welt kommen kann, sind jene zwei Fragen endgiltig gelöst. Die Bedeutung jener Bücher liegt darin, daß sie diese Fragen, die dem alttestamentlichen Frommen gegenübertreten mußten, in ihrer Tiefe und Größe

aussprechen und bei der Unmöglichkeit ihrer vollen Lösung auf den festen Boden des alttestamentlichen Glaubens zurück- und verweisen, der dem allmächtigen Gott die Lösung vorbehält und sie in den unerforschlichen, geheimnißvollen Tiefen seines göttlichen Wesens verbirgt.

Was es aber vornehmlich festzustellen galt, das ist: Alle alttestamentliche Weisheit ist nur durch das Gesetz, die Thorah hervorgerufen; sie ist der Reflex im denkenden Geiste, wie die Psalmen der Reflex im fühlenden Geiste des auf dem Grunde der Offenbarung stehenden Hebräers. Das kann nicht schöner gesagt werden, als mit den Worten eines der späteren Weisheitslehrer, des Jesus Sirach (24, 32—39): „Dies Alles ist eben das Buch des Bundes, mit dem höchsten Gott gemacht; nämlich das Gesetz, welches Moses dem Hause Jakobs zum Schatz befohlen hat. Daraus die Weisheit geflossen ist, wie das Wasser Pison, wenn es groß ist, und wie das Wasser Tigris, wenn es übergehet im Lenz; daraus der Verstand geflossen ist, wie der Euphrat, wenn er groß ist, und wie der Jordan in der Erndte. Aus demselben ist hervorgebrochen die Zucht, wie das Licht, und wie das Wasser des Nils im Herbst. Er ist nie gewesen, der es ausgelernt hätte, und wird nimmermehr werden, der es ausgründen möchte. Denn sein Sinn ist reicher, weder kein Meer, und sein Wort tiefer denn kein Abgrund."

Aber hiemit ist die alttestamentliche Literaturentwickelung noch nicht abgeschlossen, so wenig wie die Geschichte der griechischen Poesie nach dem Epos in der Lyrik ihren Abschluß gefunden hat. Die Vertiefung und Verinnerlichung des hebräischen Geistes, wie sie Psalmen und Weisheit-Schriften voraussetzen und beweisen, befähigt das Volk erst, ein Neues zu schaffen und zwar das Höchste, dessen der alttestamentliche Standpunkt überhaupt fähig war.

Die dritte Stufe. Sie ist die prophetische.

Zunächst begiebt sich im Anschluß an die heilige Geschichte, deren Ziel die Entstehung eines Gottesvolkes war — die Thorah enthält diese Geschichte —, eine Geschichte dieses Gottesvolkes selbst. Es hebt mit der Einnahme Kanaans eine Entwickelung an, deren Ziel das Werden dieses Volkes zum Volke Gottes in Wahrheit ist. Ehe dies Ziel erreicht wird, gilt eben von Israel, daß es nur „dem Fleische nach" ist, was es „dem Geiste nach" sein soll (Röm. 2, 28. 29). Wenn Israel in Wahrheit das geworden ist, was es durch das Gesetz Gottes werden soll, dann ist die Zeit gekommen, daß die vollkommene Offenbarung Gottes geschieht, deren unvollkommenes Abbild die am Sinai war. Und dann tritt der hohe und

einzigartige Beruf Israels ein, ein Knecht und Prophet Gottes zu werden, durch welchen Gott der ganzen Welt seinen Willen kund thut. Die Sinaigesetzgebung ist ja nur für Israel selbst im Unterschied von den Heiden. Es wohnt aber dem Volke nicht nur die Ahnung ein, sondern es hat von Alters her die bestimmte Weissagung, daß von ihm ein Segen ausgehen solle für alle Völker. Knüpft doch diese Weissagung an den ersten Ursprung des Volkes im Erzvater Abraham an. Diese Weissagung kann erst in Erfüllung gehen, wenn die Sinaigesetzgebung durch ihre Erziehung am Volke vollständig geleistet hat, was sie leisten soll.

Wir haben die eigentliche Zwischenstufe zwischen jenem Anfang und diesem Ziel, welche sich an die königlichen Namen David und Salomo knüpft, in den eigenthümlichen literarischen Erzeugnissen dieser Epoche betrachtet. Die ganze Periode aber, um die es sich hier handelt, erstreckt sich von der Besitzergreifung des heiligen Landes nach der ersten Gefangenschaft, der in Aegypten, bis zur zweiten Gefangenschaft, der in Babylon, und der Rückkehr aus derselben in das Heimathland. Mit dieser zweiten Gefangenschaft ist allerdings ein Ziel in der Geschichte Israels erreicht. Seit der Rückkehr aus Babylon ist Israel nicht wieder vom Gesetze Mosis abgefallen, seit dieser Zeit ist Mosis Gesetz und das jüdische Volk unauflöslich mit einander verwachsen. Daß damit das Volk nicht in seiner Totalität Knecht und Prophet Gottes geworden war, um seinen hohen Beruf an der Welt auszuüben, hat freilich die Geschichte gezeigt. Dennoch hat sie auch bewiesen, daß Israel damit reif geworden war, die Weltreligion aus sich hervorgehen zu lassen.

Indem die Geschichte Israels von dem hiemit gegebenen Gesichtspunkte aus dargestellt wird, nämlich von der Frage aus: wie viel Israel in dieser Zeit dem Ziele näher gekommen, das es erreichen soll, wird sie damit prophetisch geschrieben, doch nicht sowohl um der Vergangenheit, als um der Zukunft willen. Zugleich versteht es sich hier von selbst, daß alle Begebenheiten der Geschichte dieses Volkes nur auf seinen göttlichen Beruf bezogen und vom Gesichtspunkte dieses Berufes aus dargestellt werden. Denn das ist ja Beruf und eigenthümliches Wesen Israels, Knecht und Prophet d. h. Sprecher Gottes unter den Nationen zu sein und immer mehr zu werden. Zu einer pragmatisch-politischen Geschichtsdarstellung, wie sie ein Thucydides gegeben hat, fehlt jenem Volke ebenso die Befähigung wie die Berechtigung. Seine Geschichte mußte so geschrieben werden, wie sie geschrieben worden ist. Israels Beruf bestand auch nicht darin, sein Wesen in seiner Geschichte vollständig zur Erscheinung zu bringen, wie etwa

das griechische oder römische Volk, und dann vom irdischen Schauplatz überhaupt zu verschwinden, sondern Israels alttestamentliche Geschichte hatte ihr Ziel weit über sich hinaus. Diese Geschichte sollte das Volk nur zu etwas weit Höherem erziehen und befähigen. Und weil Israel auch in der neutestamentlichen Zeit seine Mission nur zum Theil vollbracht hat, so muß es leben bis zum Ende der Tage (Röm. 11, 1, 15. 25, 26).

Wie in der Thorah alles Thatsächliche darum erzählt wird, weil es dazu gedient hat, Israel zum Volke Gottes zu machen — wie es denn auch ferner dazu dient —, so wird nur alles Thatsächliche berichtet, damit es zeige, wie weit Israel seinem gottgewollten Berufe sich genähert habe. Die Gipfel dieser Geschichte, um die sich der übrige Stoff herumlagert, sind daher typisch und prophetisch. Es ist Samuel der Priester, David der König, Elias der Prophet. Sie sind für ihre Zeit und für kleinere Kreise, was Israel, der Knecht Gottes, für die ganze Welt werden soll.

Die Darstellung der Geschichte des Volkes Israel in diesem Sinn liegt vor in den alttestamentlichen Büchern, welche der Kanon erste Propheten nennt. Es sind die Bücher Josua, Richter, Samuelis und Könige. Daß jener auf den ersten Blick so befremdliche Name Grund und Bedeutung habe, dürfte obige Darlegung gezeigt haben.*) Aber nicht in diesen Büchern liegt der Höhepunkt der Entwickelung der dritten Stufe. Wie wäre eine solche Geschichte des israelitischen Volkes, wie sie in jenen Büchern vorliegt, möglich gewesen, wenn nicht das Ziel dieser Geschichte wie ein Stern und eine Feuersäule diesem Zug durch die Jahrhunderte vorgeschwebt hätte. Die Männer, welche die Fackeln vorantrugen, damit dem Volke nimmer seine Bestimmung aus den Augen komme, sind die Propheten (der Kanon nennt sie „letzte Propheten"). Was die Schriften dieser Propheten vornehmlich in Worten und Reden enthalten, das geben die „früheren Propheten" in Thatsachen und geschichtlichen Begebenheiten. Diese sind also typisch, jene eigentlich prophetisch zu nennen.

Was ist nun das Eigenthümliche der prophetischen Rede und Schrift?

---

*) Unmöglich erscheint es hienach, daß die Thorah mit den „ersten Propheten" Ein großes Geschichtswerk ausmache, wie Bertheau und Stähelin wollen. Es ist allerdings richtig, daß die prophetische Geschichtsdarstellung sonderlich im Deuteronomium in den Pentateuch zurückgreift, wie auf der anderen Seite das Buch Josua seinem Inhalte nach noch zum Pentateuch zu gehören scheint. Dennoch ist der Unterschied der Thorah und der „ersten Propheten" im Großen und Ganzen nicht zu verkennen. Vgl. gegen jene Meinung Delitzsch, Genesis. III. Aufl. Einl. S. 16 f. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Band VII. S. 421 ff.

Schon in den Psalmen erheben sich Stimmen, welche über die zweite Stufe, die Stufe der Subjectivität hinausgehen. Das sind die sogenannten messianischen Psalmen, die man besser prophetische nennte. Und auch die alttestamentliche Weisheit ragt auf ihrer Höhe in die Weissagung hinein. Man vergleiche das Buch Hiob und das drei und fünfzigste Kapitel des Jesaia.

Wie aus den lyrischen Chorgesängen des griechischen Gottesdienstes das Drama hervorging, so entwickelt sich aus der zweiten Stufe alttestamentlicher Geistesgeschichte die Prophetie. Und wie im Drama durchdringt sich auch in ihr Subjectives und Objectives.

Die prophetische Rede ist, wie der Psalm, durch und durch Gefühl, sei es nun Klage oder Jubel, sei es ängstliches Bangen oder selige Hoffnung. Wie wenn es einmal in einer Weissagung über Moab heißt: „Darum brummet mein Herz über Moab, wie eine Harfe, und mein Inwendiges über Kir-Hares" (Jes. 16, 11). Daher denn auch der Rhythmus und die Gestalt der prophetischen Rede mit der poetischen wesentlich zusammenfallen. Auf der anderen Seite spricht der Prophet, wie der Psalmist oder der Lehrer der Chokmah religiöse Erfahrung und religiöse Gedanken aus, wie wenn z. B. der Prophet Hosea im Namen Gottes sagt: „Ich will Barmherzigkeit und nicht Schlachtopfer und Gotteserkenntniß statt Brandopfer" (Hosea 6, 6).

Aber damit ist noch nicht das eigenthümliche Wesen der prophetischen Rede angezeigt. Sie ist im Gegensatz zu Psalm oder Chokmah: Handlung. Der Prophet als Sprecher Gottes ist zugleich — es möge das Wort erlaubt sein — Gottes Schauspieler, der, wenn es nöthig ist, nicht nur ausredet, was ihm Gott eingiebt, sondern auch handelnd darstellt und daher auch die Leiden über sich nimmt, welche solche Rede und Handlung über ihn bringen. So geht z. B. der Prophet Jeremia im Auftrage Jehovahs hin und kauft einen irdenen Topf vom Töpfer und zerbricht ihn im Thale Hinnom, an dem unreinen Orte, wo einst Israel dem Moloch gedient hatte; und dann weissagt er vor dem Volke, daß Jerusalem also zerbrochen werden solle um seiner Sünden willen und daß seine Leichname am unreinen Orte liegen bleiben würden. Daß diese Weissagung mehr als eine bloße Rede ist, vielmehr eine That, zeigt ihr nächster Erfolg. Der Tempelvorsteher läßt den Propheten schlagen und ins Gefängniß werfen (Jer. 19, 20). So muß der Prophet Hosea im Auftrage Jehovahs ein Weib nehmen und seinen Kindern Namen geben und dadurch weissagen (Hosea 1, 2 ff.). Aber es ist nicht nöthig, daß wie in den aufgeführten Beispielen zu der Rede des Propheten eine Handlung äußerlich hinzutrete.

Die prophetische Rede ist an sich selbst und in ihrem innern Wesen Handlung. Der Prophet tritt im Namen Gottes auf und vollbringt eben damit eine Gottesthat; er droht oder verheißt, er straft und züchtigt, er richtet die zerbrochenen Gemüther auf. Und dieser prophetischen That muß eine That des Volkes entsprechen, nämlich Bekehrung im Glauben oder Verstockung im Unglauben. Hienach richtet sich dann, was in der Zukunft das Volk trifft. Eine solche Verkennung der objectiven und göttlichen Bedeutung der prophetischen Rede ist ausgedrückt in den Worten Jehovahs an Ezechiel: „Sie kommen zu dir mit großem Haufen und sitzen vor dir und werden deine Worte hören, aber nicht darnach thun. Du bist ihnen wie ein Liebeslied, als einer der eine schöne Stimme hat und wohl spielen kann. Also werden sie deine Worte hören und nicht darnach thun. Wenn es aber kommt, was kommen soll, siehe so werden sie erfahren, daß ein Prophet unter ihnen gewesen sei" (Ezech. 33, 31 ff.).

Wie aber das Auftreten des Propheten selbst eine That ist, so läuft auch seine Rede stets auf Thatsachen hinaus ganz anders als das Lied des Psalmisten oder der Spruch des Weisheitslehrers. Der Prophet endigt mit Drohung oder Verheißung bestimmter Ereignisse. Er steht ja dem Volke der Verheißung gegenüber, mit dem Gott in einer stetig verlaufenden Bundesgeschichte begriffen ist. Da handelt und redet er eben als Sachwalter Gottes. In dieser Beziehung ist nun allerdings characteristisch, daß der Prophet auch von dem redet, was Gott in Zukunft thun wird. Ist er wirklich Gottes Anwalt, so muß er auch darüber Aufschluß geben können, freilich nicht in unbegrenzter Ausdehnung, sondern in Beschränkung auf die Zeitverhältnisse, in welchen das Volk gerade steht. Aber daß die Zukunft hieher gehört, liegt ja ganz und gar im Wesen dieses Volkes, als des Volkes der Verheißung begründet. Jehovah, d. h. der da ist und war und sein wird, der Herr der Zeiten steht mit diesem Volke in Bundesgemeinschaft und will seine großen Zwecke in der Weltgeschichte durch dasselbe ausführen. Da müssen ihm auch Eröffnungen über die Zukunft gemacht werden. Keineswegs ist aber dies das einzige Geschäft des Propheten. Der Prophet ist kein Wahrsager oder Voraussager, sondern ein Aussager Sprecher und Anwalt Gottes und redet eben alles, was Gott seinem Volke zu sagen hat.

Immerhin daß Israel in seiner Prophetie eine Geschichte der Zukunft besaß — und daß dieselbe keine Lüge war, liegt ja in der Thatsache des Christenthums, als des aus Sems und Jakobs Samen hervorgebrochenen Weltheiles vor Aller Augen —, dies ist das sonderlich Israel von den

Heidenvölkern und auch den begabtesten unterscheidende. Die indogermanischen Völker haben keine Prophetie, denn sie sind Völker ohne den lebendigen Gott und darum ohne Hoffnung. Sie lebten darum wesentlich in Vergangenheit und Gegenwart. Israels höchstes Leben lag in der Zukunft und Hoffnung.

Bei den indogermanischen Völkern ist die höchste Analogie der Prophetie das Drama. Wie dieses die Vergangenheit künstlerisch vergegenwärtigt, so vergegenwärtigt die Prophetie religiös die Zukunft. Unsere aus unserem Fleisch und Blut geborenen Propheten sind Shakespeare, Göthe und Schiller. Aber was für Propheten? Propheten der Wahrheit des Todes. Nicht gering sollen sie geschätzt werden. Der Stoff vergangener Begebenheiten verwandelt sich im Geiste dieser Propheten noch einmal in Gefühle, Gedanken, Entschlüsse; todtes Geschichtsmaterial kommt zu frischem Leben, es geschieht eine Auferweckung der Todten durch den Geist des Lebens im gottebenbildlichen Künstler. In dieser Thatsache selbst liegt nun freilich eine Weissagung auf ein künftiges Leben, welches den Tod überwunden hat. Aber zunächst erweckt ja der dramatische Dichter nur vom Tode, um von Neuem sterben und von Neuem den Schmerz und die Klage über den Tod der Herrlichen und Geliebten erwachen zu lassen. Hinter dem Tod aber steht die Schuld. Das ist aber nicht blos die Schuld des Einzelnen, sondern die Gesammtschuld des ganzen Geschlechtes, die den Einzelnen, auch wenn er ganz unschuldig erscheint, in den Abgrund des Verderbens hinabzieht. Die hellenische Tragödie läßt z. B. diese Gesammtschuld an dem Hause des Oedipus erscheinen, dessen Geschlecht die schuldbeladene Menschheit darstellt. Da wird denn auch die unschuldige Antigone in den allgemeinen Untergang verschlungen. Die Folge der Schuld aber, der Tod, das allgemeine Loos der Menschheit wird erst Gegenstand der Tragödie, wenn er über die Herrlichsten und Geliebtesten unter den Menschen ergeht, über die Helden, die als göttergleiche über das gemeine Schicksal erhaben schienen.

Wir dürfen wohl sagen, die Tragödie sei die größte und erhabenste Geistesleistung der indogermanischen Völker. So muß man dann auch sagen, daß der Gipfel ihrer Geistesarbeit eine Todesklage sei.

Die höchste Leistung des hebräischen Geistes, wie im Leben so in der Literatur, ist die Prophetie. Und während der indogermanische Dichter sein Angesicht rückwärts kehrt, und den Tod sieht, schaut der hebräische Prophet, wenn auch durch furchtbaren Untergang hindurch in die Zukunft und schaut

am Ende Licht und Leben; denn „um den Abend wird es licht sein" (Sach. 14, 7).

Das ist die Geschichte der alttestamentlichen Schrift in ihren Hauptzügen.

Ein wichtiger Beweis endlich für die Richtigkeit unserer Anschauung von dem dreifachen Stufenfortschritt der alttestamentlichen Literaturentwickelung ist die masoretische Eintheilung des Kanon.*) Die Anordnung, wie sie der hebräische Text des Alten Testaments bietet, ist folgende. Zuerst kommt die Thorah oder der Pentateuch. Es folgen zweitens die Propheten und zwar voran die ersten Propheten (Nebijim rischonim) d. h. Josua, Richter, 2 Samuelis, 2 Könige, sodann die späteren Propheten (Nebijim acharonim) d. h. Jesaia, Jeremia, Ezechiel und die 12 kleinen Propheten. Endlich stehen an dritter Stelle die „Schriften" (Ketubhim, Hagiographen); sie eröffnen die Psalmen, dann Proverbien, Hiob, Hoheslied, Ruth, Klagelieder, Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik.

Diese Eintheilung ist die älteste und geht bis auf die Entstehung des alttestamentlichen Kanon selbst zurück. Schon Sirach Prolog vgl. mit Sir. 39, 1, 2 bezeugt sie, desgleichen das Neue Testament (Luc. 24, 44) „*ὁ νόμος Μωυσέως καὶ προφῆται καὶ ψαλμοί*", endlich Philo (De vita contempl. 33): „*νόμος καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνοι καὶ τὰ ἄλλα.*"

Befremdlich könnte hier nur erscheinen, daß die Psalmen und die Weisheitsschriften an dritter Stelle erscheinen, statt an der zweiten, wohin wir sie stellen mußten, und ferner, daß mehrere Bücher, welche geschichtlichen Inhalts, wie auch eines, welches prophetischer Art ist (Daniel), zu den „Schriften" gefügt worden sind. Es verhält sich damit folgendermaßen: Jene drei großen Schriftensammlungen sind drei Kanones, aus welchen der Kanon des alten Testamentes erwuchs, und ihre Reihenfolge zeigt nicht sowohl die Entstehungszeit der einzelnen Schriften, als die Entstehungszeit ihrer Sammlungen. Zuerst wurde der Pentateuch als heilige Schrift festgestellt. Ihm schloß sich an der Kanon der Propheten und zwar der „früheren" wie „späteren", obwohl vielleicht die letzteren früher gesammelt wurden. Der Bedeutung nach als göttliche Offenbarungsschriften gehörten diese beiden Kanones zusammen, wie dies jene philonische Bezeichnung „*νόμος καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν*" gut ausdrückt. Diesen göttlichen

*) Vgl. Dillmann, Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testamentes. Jahrb. für deutsche Theol. 1858. S. 149 ff.

Offenbarungen gegenüber treten „Hymnen“ oder „Weisheitsschriften“ naturgemäß in dritte Linie. Endlich folgte der dritte Kanon, welcher die Psalmen eröffnete, genannt „Schriften“. Während die beiden ersten Kanones am frühesten geschlossen wurden, blieb der dritte am längsten offen. Es liegt das in der Natur der Sache. Die Reihe der Propheten und damit der göttlichen Offenbarungen galt für abgeschlossen, während der Wiederhall derselben in den Herzen der gläubigen Volksgemeinde noch weiter schaffen konnte. So treten ja im Psalmbuch zu den ältesten Liedern, den Davidischen, sehr spät entstandene, so zu den ältesten Sprüchen, den Salomonischen, wiederum andere aus weit jüngerer Zeit; so kommt zum Buche Hiob, das den Stempel des Alters trägt, das Buch Koheleth, das wahrscheinlich der persischen Zeit angehört.

Dieser Kanon, der Kanon der Subjectivität, wurde am spätesten eröffnet und am spätesten geschlossen. Die Psalmen, seine Grundlage, waren das in den Händen der Gemeinde befindliche Gebet- und Gesangbuch. Man versteht, daß dies Buch erst später der Form nach kanonisch wurde, wenn es auch von Alters her gottesdienstliche Geltung und die größte religiöse Bedeutung hatte. So konnten endlich noch in diesem Kanon Bücher Aufnahme finden, welche ihrer Art nach einem frühern angehörten, deren Entstehung aber oder Aufnahme in den Kanon erst in eine Zeit fiel, in welcher der Kanon der Propheten längst geschlossen war. Hierher gehören die Bücher Esra, Nehemja, Chronika, die ihrem Inhalt nach mehr zu den „ersten Propheten“ gehören würden, endlich das Buch Daniel, das in die Reihe der eigentlichen Propheten zu setzen wäre. Die Stellung dieser Bücher unter die Hagiographen ist die Folge ihrer späteren Entstehung und Aufnahme in den Kanon, mit der späteren Zeit ihrer Entstehung hängt dann freilich auch die Eigenthümlichkeit ihres Wesens zusammen. Zu den Hagiographen gehören endlich auch die Schriften, welche man als die Antilegomena des alttestamentlichen Kanon bezeichnen muß; d. h. über welche bei ihrer Aufnahme in den Kanon Zweifel von Seiten derer stattgefunden haben, in deren Händen die Entscheidung lag. Wir werden uns später überzeugen, daß die Stufe neutestamentlicher Schriftbildung, welche den alttestamentlichen Hagiographen entspricht, auch die entsprechende Erscheinung der Antilegomena darbietet.

Die Antilegomena des Alten Testamentes sind Hoheslied, Prediger und Esther. Der Streit über die Berechtigung ihrer Aufnahme geht sehr lange durch die alte Synagoge. Was aber von besonderer Wichtigkeit ist,

das ist die Thatsache, daß jedenfalls die beiden letztgenannten Schriften im Neuen Testament weder angeführt noch sonst vorausgesetzt werden.

Wir wenden uns schließlich zur Literatur des Neuen Testamentes. Damit verlassen wir das Gebiet der Volksliteraturen. Zwar verleugnet diese Schriftensammlung nicht ihren Ursprung aus dem jüdischen Volke und den Satz: das Heil kommt von den Juden. Aber sie streift alle Beschränkung auf die Nationalität ab und will nur Gefäß sein des Heiles für alle Völker und für alle Welt. Daher durften diese Schriften nicht in der heiligen Sprache des Volkes Israel geschrieben werden. Aber ihr Inhalt ist auch nicht für die Gebildeten der damaligen Welt allein, für die Hellenen mit Ausschluß der Barbaren bestimmt. Das Christenthum als die Religion, welche will, daß Allen geholfen werde, kümmert sich so wenig um eine Aristokratie der Geburt, als um eine Aristokratie des Geistes. Daher sind die Bücher des Neuen Testamentes nicht in klassischem Griechisch geschrieben und konnten von ihren Verfassern nicht darin geschrieben werden. Sie sind in der sogenannten κοινὴ διάλεκτος, d. h. in dem Allerweltsgriechisch geschrieben, wie es die Sprache der durch griechische Bildung und durch die Römerherrschaft geeinigten alten Welt geworden war. Dies Griechisch, wie es sich im Neuen Testamente findet, verleugnet nun weder die entlegene Provinz des großen Reiches, der es entstammt, und die hebräische Abkunft wie auch den hebräischen Geist der meist ungebildeten und volksmäßigen Verfasser, noch auch die Spuren der römischen Herrschaft. Daher Hamann mit Recht sagen konnte: „Es fällt mir sehr bequem zu glauben, daß die Bücher des Neuen Bundes ἑβραιστί, ἑλληνιστί, ῥωμαιστί geschrieben sind, wie der Titel des Kreuzes Joh. 19, 20. Wenn es wahr ist, daß sie im jüdischen Lande unter der Herrschaft der Römer von Leuten, die keine literati ihres seculi waren, aufgesetzt worden, so ist der Charakter ihrer Schreibart der authentikeste Beweis für ihre Urheber, den Ort und die Zeit dieser Bücher".*)

Aber wenn wir vom Neuen Testamente sagen, daß es nicht mehr Volksliteratur ist, so darf man wiederum nicht meinen, es seien diese Schriften gänzlich losgelöst von größerer Gemeinschaft lediglich aus dem schriftstellerischen Subject und aus seiner mehr oder minder willkürlichen Selbstbestimmung entsprungen. Es zeigt sich vielmehr, daß diese Meinung

*) Hamanns Schriften II. S. 204.

keinem Schriftthum gegenüber weniger Berechtigung hat, als dem neutestamentlichen. Vielmehr gilt gerade von diesen Schriften, daß sie ganz und gar aus der Gemeinschaft, aus den Bedürfnissen, aus den Bewegungen derselben, aus ihren geschichtlichen Fortschritten hervorgewachsen sind und daraus erklärt sein wollen. So entspringen dieselben dennoch einem Volke und seinem eigenthümlichen Volksgeist. Dieser Geist der Gemeinschaft ist der heilige Geist der neuen Religion, des Christenthums; und das Volk ist die Gemeinde der Bekenner dieser Religion, die man damals noch eine Sekte nannte. Wie eng verbunden diese Gemeinde war, ist bekannt; hatte sie doch anfänglich sogar Gütergemeinschaft. Auch als später neben die Judenchristenheit eine Heidenchristenheit trat, konnte die Einheit dieses neuen Volkes der Christen nur vorübergehend durch judaistische Irrlehrer gestört werden. Ein Apostel Paulus gab der Gemeinschaft der Christenheit, wie einst die Gemeinde zu Jerusalem durch Gütergemeinschaft, durch die Collecte der Heidenchristen für die Judenchristen Ausdruck.

Nun machen wir allerdings die Bemerkung, daß wie das Christenthum selbst aus dem jüdischen Volke hervorgeht, so auch das heilige Schriftthum dieser Religion nur auf Männer dieses Volkes zurückzuführen ist. Denn wenn dasselbe auch über den engen Rahmen der palästinensischen Judenchristenheit und den engen Kreis der zwölf Jünger Jesu hinausgreift und aus der Zerstreuung den Hellenisten Paulus als großartigen Autor aufweist, so berechtigt doch nichts den Ursprung irgend einer neutestamentlichen Schrift von einem Heidenchristen abzuleiten. Es gilt dies auch von Lukas, dem Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte. Diese Thatsache nun hängt von der anderen ab, daß Christus aus diesem Volke kommen mußte, und daß dieses Volk als Herold und Prophet wie des Alten so auch des Neuen Testamentes von Gott ausersehen und zubereitet war. Aber aus dieser Thatsache folgt nichts, was uns veranlassen könnte von der Gemeinschaft abzuziehen, welche den neutestamentlichen, also jüdischen Autor mit der Heidenchristenheit verbindet. Es ist die innigste und engste Verbindung, welche den Heidenapostel Paulus mit seinen Gemeinden verknüpft, daher er die galatischen Christen anreden kann: „Meine Kindlein, um die ich von Neuem Geburtsschmerzen erfahre.“ Aus solcher Gemeinschaft stammen die paulinischen Sendschreiben. Eine ähnliche innige Beziehung zwischen Heidenchristen und judenchristlichem Autor setzt auf einer anderen Literaturstufe das Marcusevangelium und wiederum auf einer anderen das Johanneische Evangelium voraus.

Was aber hier nur festgestellt werden sollte, das ist: Auch das neu-

testamentliche Schriftthum ist, ohne Volksliteratur zu sein, dennoch aus einer Gemeinschaft herausgewachsen, welche mit der Volksgemeinde verglichen werden darf. Die gottbegnadeten Männer, auf welche wir die Schriften des Neuen Testamentes zurückführen, haben ihre Werke geschaffen, ganz und gar in der Entwickelung der großen Gemeinde stehend, welcher sie angehörten, durch die Nöthe derselben getrieben und die Bedürfnisse derselben befriedigend. Diese Einsicht, daß die neutestamentlichen Schriften aus der Geschichte des apostolischen Zeitalters und aus der Entwickelung der apostolischen Kirche verstanden sein wollen, ist gewiß das wichtigste Ergebniß der neueren kritischen Betrachtung dieser Schriften. Wir sind der mechanischen Vorstellung ledig geworden, als hätten die neutestamentlichen Schriftsteller, nur auf sich selbst gestellt, nicht sowohl für ihre Zeit, sondern für eine unabsehbare Zukunft Orakel des heiligen Geistes empfangen und niedergeschrieben. Wir haben erkannt, daß der Geist des Christenthums, welcher diese Schriften geschaffen hat, auch Geist der geschichtlichen Entwickelung sei und nur in derselben wahrhaft erfaßt werden könne.

So werden wir denn auch ein Recht haben, das oben dargestellte und an der griechischen wie alttestamentlichen Literatur nachgewiesene Gesetz auf das neutestamentliche Schriftthum anzuwenden. Nur Ein befremdlicher Umstand tritt uns hier noch entgegen, den wir nicht ganz unberücksichtigt lassen dürfen. Das ist die Kürze der Zeit, in welcher diese Entwickelung verläuft. Bis hierher hatten wir es mit Volksliteraturen zu thun, deren Geschichte sich durch ein halbes oder zwei Drittel Jahrtausend erstreckt. Jetzt haben wir eine Entwickelung vor uns, in welcher an die Stelle von Jahrhunderten Jahrzehnte getreten sind. Wenn es begründet ist, wie die kirchliche Ueberlieferung sagt, daß die späteste der neutestamentlichen Schriften, das vierte Evangelium, von einem der zwölf Jünger in hohem Alter verfaßt worden sei, so ist es Ein großes Menschenleben, welches die ganze Literaturperiode des Neuen Testamentes von den ersten Anfängen an umspannt. Greifen wir bis auf diese ersten Anfänge der neutestamentlichen Ueberlieferung zurück, welche von der Geburt des Täufers Johannes beginnen, so bleibt dennoch Alles in dem Rahmen Eines Jahrhunderts beschlossen.

Den Reichthum des Geistes dieses Jahrhunderts des Heils, des apostolischen Zeitalters darzustellen und zu erklären, kann nur die Aufgabe der Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums selbst sein. Im Allgemeinen würde hier nur zu sagen sein, derselbe Geist, welcher, da die Zeit erfüllt war, die Weltreligion werden ließ, und dies im Laufe eines

kurzen Menschenlebens, in dreißig Jahren geschehen ließ, derselbe Geist hat auch das Schriftthum wachsen lassen, dessen die Weltreligion als einer Urkunde bedurfte, und hat zu diesem Wachsthum nur drei Menschenalter oder ein Jahrhundert gebraucht.

Die Kürze dieser Entwickelungszeit steht im Verhältniß zu der äußerlichen Beschränktheit des Quells und des Inhalts der Entwickelung. Es ist das kurze Menschenleben Jesu Christi, ja genau genommen sind es nur die drei Jahre seiner öffentlichen Berufsthätigkeit, mit dem gewaltigen Abschluß derselben in Tod und Auferstehung, aus welchen wie das Christenthum selbst so auch das neutestamentliche Schriftthum hervorwächst. Wenn dieses letztere nun zu seinem Werden dreier Menschenalter bedarf und auch die gewaltigen Bewegungen dieser drei Zeiten voraussetzt und deutlich wiederspiegelt, so dürfen wir wohl von vornherein annehmen, daß hier eine gesunde und keineswegs übereilte Entwickelung vorliege. Als Kennzeichen dieser Gesundheit wie zugleich der Vollständigkeit des Wachsthums finden wir die aufgezeigte Stufenreihe.

Das neutestamentliche Schriftthum.

Erste Stufe. Kerygmatische Schriften: die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte. Das Christenthum ist wesentlich vorhanden in der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi. Es tritt an den Menschen heran als die frohe Botschaft von Christo dem Messias der Juden und dem Weltheiland, dem Davidssohn und Gottessohn. So erscheint es zunächst im Munde der Evangelisten d. i. derer, welche die frohe Botschaft von dem erschienenen Heil Juden und Heiden bringen, als Predigt von Christo, als Kerygma oder Evangelium. Es bedarf also einer Erzählung von dem Leben, den Thaten und Schicksalen Jesu. Diese Erzählung kann nur auf der Erinnerung der Augen- und Ohrenzeugen der Geschichte Jesu beruhen, mag sie nun ihre letzte Gestaltung durch diese selbst oder durch Ueberlieferung an Andere empfangen. Wie in der Predigt, das heißt hier in der Benachrichtigung von Thatsachen der Zweck und das Ziel, so liegen in der Erinnerung und Ueberlieferung die geistigen Mittel dieser ersten Stufe der Entwickelung des apostolischen Zeitalters. Es ist die Stufe der Mission oder, wie das neue Testament sagt, der Berufung. Höchst charakteristisch für diese Stufe ist nun, daß sie zunächst in mündlicher Rede zur Erscheinung kommt und ihren Inhalt wie ihre wesentliche Gestaltung nicht durch die Schrift, sondern durch das lebendige Wort

gewinnt. Wie Homers Epos vorhanden war, ehe es geschrieben ward, so liegt das Wesen der neutestamentlichen Schriften, welche dieser Stufe angehören, in ihrer Entstehung aus der mündlichen Predigt. Das zeigt sich besonders deutlich an dem Marcusevangelium. Nach einem uralten Zeugniß, welches durch die kritische Untersuchung der Schrift bestätigt wird, hat Marcus, der nächste Verfasser, dies Evangelium aus der Erinnerung auf Grund der Predigten des Petrus niedergeschrieben. Sofern nun diese Schriften nach Inhalt wie nach wichtigen Seiten der Gestalt vor der Schrift schon im Worte und im Gedächtnisse vorhanden waren, dürfen wir unsere Stufe die epische nennen.

Aber wie verhalten sich die verschiedenen Schriften dieser Art zu einander, Schriften, welche denselben Gegenstand behandeln und in der angegebenen Weise entstanden sind? Gerade dies gegenseitige Verhältniß der sogenannten synoptischen Evangelien ist ebenso bedeutsam für das eigenthümliche Wesen dieser Stufe, wie zugleich eines der schwierigsten Probleme der Literaturgeschichte. Zunächst liegt hier die Thatsache einer außerordentlichen Verwandtschaft der drei ersten Evangelien vor in Inhalt und Anlage bis zum einzelnen Wort und Ausdruck. Man hat die drei Evangelien die synoptischen genannt, weil dieselben in diesen Beziehungen zusammengeschaut werden können und zur Vergleichung herausfordern. So ergiebt sich denn, daß unsere Evangelien aus einem gemeinsamen Ueberlieferungsstrome abzuleiten sind, dem gegenüber die Verfasser ihre Individualitäten zurücktreten ließen. Trotzdem zeigen dieselben Schriften dennoch höchst bedeutsame Eigenthümlichkeiten und Verschiedenheiten. Die schwierige Frage ist auch hier, wie bei einem Volksepos, wo sich die Grenzen finden zwischen der allgemeinen Macht der Ueberlieferung und der Gestaltung derselben durch den individuellen Geist des Verfassers. Die Beantwortung der Frage ist erleichtert durch den Umstand, daß wir nicht Ein Werk vor uns haben, an welchem die Scheidung jener zwei gestaltenden Ursachen vorzunehmen wäre, sondern vielmehr drei Werke, welche jene allgemeine Ueberlieferung dreifach gestaltet von verschiedenen Verfassern darbieten. Dennoch ist das Problem so schwierig, daß die Ansichten über das Verhältniß jener Grenzen, über die Priorität der Evangelien noch immer weit auseinander gehen.

Und während die Frage von der Entstehung und dem gegenseitigen Verhältniß dieser Schriften so überaus verwickelt ist, zeigt sich Sprache und Darstellung in der höchsten Einfachheit und Volksthümlichkeit. Es sind nicht literarisch gebildete Leute, unter denen sich diese Geschichte begeben hat, die da erzählt wird; es sind wiederum illiterati, in deren Mund die

Erzählung die Gestalt gewonnen hat, in welcher sie uns jetzt vorliegt. Aber was diese Erzählung will und soll, das leistet sie in vollkommener Weise. Sie malt das Bild Jesu Christi und seines Lebens vor Augen. Es ist der Herr, wie er in seiner Erniedrigung und Demuth als „Menschensohn", als Prophet und Hoherpriester, als Helfer und Heiland aller Sünde und allem Elend des Menschengeschlechtes in ihrer verschiedenartigen Gestaltung entgegentrat: ein Retter für alle, sein ewiges göttliches Licht dämpfend für die blöden Augen durch die Hülle der Knechtsgestalt. Das Marcusevangelium schildert ihn Heiden und unmündigen Heidenchristen, das Lukasevangelium mündigen Heidenchristen, das Matthäusevangelium Juden und Judenchristen. Wie das Epos die Wiederholung der bildenden Künste im Gebiete des Geistes und durch das Mittel des Wortes ist, so geben die synoptischen Evangelien die Darstellung des Lebens und Wesens Jesu fürs Auge. Und wie darum die bildenden Künstler Griechenlands aus Homer schöpften, so lehnt sich die christliche Kunst an die Schilderung dieser Evangelien, von der „Verkündigung" und der Mutter mit dem Kinde bis zur Verklärung auf dem Berge und den Bildern der Passion oder der Auferstehung.

Die Apostelgeschichte als die zweite Hälfte des großen Lukaswerkes greift ihrem Gegenstande nach über das Gebiet der evangelischen Geschichte d. h. das Leben Jesu hinaus und schildert den Gang der christlichen Predigt von Jerusalem bis Rom, im Munde des Hauptes der Apostel der Beschneidung, Petrus, und des Heidenapostels Paulus. Während nun schon hier in dieser Persönlichkeit, welche von draußen auf den Schauplatz der heiligen Geschichte geführt wird, der Quell erscheint, aus dem die Geistesbewegung der zweiten Stufe entspringt, gehört Darstellung und Stil unseres Werkes noch ganz der ersten Stufe an. Was aber die Apostelgeschichte für diese unsere literarische Betrachtung besonders Wichtiges darbietet, das ist die Schilderung der apostolischen Predigt unter Juden und Heiden, aus welcher Predigt, wie oben schon gesagt wurde, die synoptischen Evangelien ihren Ursprung ableiten.

Zweite Stufe. Epistolische Schriften: die pauliniſchen und katholischen Briefe.

Aus dem Wesen der Gattung von Schriften, die wir betrachtet haben, folgt mit Nothwendigkeit, daß ihre Verfasser hinter ihren Werken verschwinden. Sollte sich nachweisen lassen, daß die bedeutende Persönlichkeit, welche die Apostelgeschichte in der Predigt des Evangeliums als den Mund der Apostel und der ersten Christengemeinde aufzeigt, daß Petrus auf die

Ueberlieferung unserer drei ersten Evangelien einen grundlegenden Einfluß geübt habe, wie dies durch die erwähnte Nachricht von seiner Beziehung zum Werke des Marcus wahrscheinlich gemacht wird, so würde es ganz dem Wesen dieses Schriftthums entsprechen, daß sein erster Urheber nicht einmal dem Namen nach als Urheber genannt wird. Auch die letzten Verfasser der synoptischen Evangelien werden nicht von den Schriften selbst genannt, sondern denselben nur von der Ueberlieferung beigefügt.

Im schroffen Gegensatz hiezu tritt uns die schriftstellerische Persönlichkeit der zweiten Stufe, Paulus, entgegen. Seine literarischen Werke sind Briefe, die subjectivste Gattung im Bereich prosaischen Schriftthums. Daher beginnt jeder Brief mit dem Namen des Verfassers wie mit dem der Leser. So kann überhaupt ein größerer Gegensatz innerhalb unseres Gebietes nicht gedacht werden, als er zwischen einem synoptischen Evangelium und einem paulinischen Briefe vorhanden ist. Es ist derselbe Gegensatz, den die Poesie im Epos und Melos zeigt. Dort der ruhige Strom der Erzählung ohne alle Einmischung des Erzählers. Hier die in ihren Tiefen erregte Seele des schreibenden Subjectes, welche auch die Objectivität, die an sie herantritt, mit ihrem Feuer durchglüht.

Wie aber kommt es überhaupt zu dieser zweiten Gattung neutestamentlichen Schriftthums und welches ist der geschichtliche Zusammenhang dieser zwei Entwickelungsstufen?

Das Christenthum besteht nicht allein in der Geschichte Jesu Christi, wie sie uns die synoptischen Evangelien erzählen. Diese Geschichte ist nicht um ihrer selbst willen da, obwohl sie als wirkliche Geschichte in sich beruht; sondern sie ist für die Menschheit, für das menschliche Ich da. Ebendeßhalb wird sie ja gepredigt und als frohe Botschaft verkündigt. Es will durch sie im Menschen etwas gewirkt werden. Die Frage ist also, was ist jene Geschichte und jene geschichtliche Persönlichkeit Jesu Christi für den einzelnen Menschen wie für die Menschheit überhaupt, und wie verhält sich das menschliche Subject zu jenem objectiven Bestand vor seiner Gemeinschaft, in und nach seiner Vereinigung mit demselben durch den Glauben an und die Bekehrung zu Christus? Galt es dort die Berufung durch die Predigt des Evangeliums und kommen die Leser nur im Allgemeinen in Betracht als Juden oder Heiden, so gilt es jetzt die Berufenen und ihre eigenthümlichen Seelenzustände, welche durch die Bekehrung zum Christenthum herbeigeführt worden sind. Daher sind die Leser unserer Briefe von der größten Bedeutung und hängt das Verständniß dieser Schriften wesentlich von der richtigen Kenntniß ihrer eigenthümlichen Ver-

hältnisse ab; wie denn auch mit Recht die Briefe nach der Adresse bezeichnet werden.

Aber vor Allem kommt es hier auf die Eine große Subjectivität des Mannes an, der diese Briefe geschrieben hat. In ihm hat jene objective Geschichte Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, sonderlich gewirkt, was sie wirken soll: eine Bekehrung, d. h. eine vollkommene Abkehrung vom Alten zum Neuen, eine Wiedergeburt und neue Kreatur. In ihm, der aus einem Saulus ein Paulus ward, wurde jene objective Geschichte am herrlichsten ins Subjective übersetzt, in Gefühl, Gedanken und tiefste Lebenserfahrung eines Christenmenschen. Die gewaltigen Wehen, die solcher neuen Geburt vorausgehen, die Stürme, die solchen Lenz des Menschenlebens einweihen, finden wir in den Paulinischen Briefen. Sie spiegeln eine Seele wieder, die den größten Kampf gekämpft hat, dessen Aufschrei ist: „Ich elender Mensch, wer wird mich erretten von dem Leibe dieses Todes?“ Sie schildern aber auch den Sieg und den Jubel des Sieges: „Denn ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Kreatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist unserm Herrn“ (Röm. 7, 24; 8, 38, 39). Das Hinankommen zu diesem seligen Ziel geht durch einen Tod hindurch und es ist dem Apostel vollkommenster Ernst mit dem Nacherleben dessen, was mit Christo geschehen ist und was ihn zum Erlöser gemacht hat. Denn er schreibt: „Wisset ihr nicht, daß alle die wir in Jesum Christ getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf daß, gleich wie Christus ist auferweckt von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln.“ Von diesem neuen Leben aber hören wir ihn an einem anderen Orte sagen: „Mit Christo bin ich gekreuzigt. So lebe denn nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir; was ich aber noch lebe im Fleische, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dahingegeben“ (Röm. 6, 3, 4. Gal. 2, 20). Dies alles nun, was der Apostel von Verwirklichung des Christenthums im Menschenleben an sich selbst erfahren hat, das wird in seinen Briefen lebendig und gegenwärtig, sofern er mit seinen Gemeinden dasselbe von Neuem durcherlebt. Wir dürfen sagen: die paulinischen Briefe enthalten das subjective Christenthum; wie die Synoptiker den Christus für uns darstellen, so die Briefe den Christus in uns. Daher sind denn in den letzteren die entscheidenden Begriffe durch-

aus subjective: Glaube, Liebe, Hoffnung; Rechtfertigung und Heiligung. Das Christenthum ist kein neues Gesetz, das an die Stelle des mosaischen Gesetzes träte; der Mensch verwirklicht es nicht durch die Leistung guter Werke, welche göttlichen Forderungen entsprächen. Sondern es ist ein neues Leben in der Gnade Gottes, in welches der Mensch allein durch den Glauben tritt und welches in der Freiheit und in der heiligen Liebe der Kinder Gottes sich vollzieht.

Während der Apostel in den Briefen an Römer und Galater das Christenthum wesentlich als Glaube und Freiheit der Kinder Gottes im Glauben aufzeigt, erscheint es in den Korintherbriefen hervorragenderweise als vollkommen sittliches Leben; es ist nicht zuerst und wesentlich eine neue Weisheit und Erkenntniß, sondern selbstverleugnende Liebe. Hier brauset die Seele des Apostels empor und läßt erkennen, was es um das Leben einer Christenseele sei. Es ist der Hymnus von der Liebe, dessen Anfang lautet: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. Und wenn ich weissagen könnte und wüßte alle Geheimnisse und alle Erkenntniß und hätte allen Glauben, also daß ich Berge versetzte, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich nichts. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und ließe meinen Leib brennen und hätte der Liebe nicht, so wäre mirs nichts nütze. Die Liebe ist langmüthig und freundlich, die Liebe eifert nicht ꝛc."

Es ist nie etwas geschrieben worden, was tiefer und herrlicher das gottebenbildliche Wesen einer in Christo wiedergeborenen Menschenseele ausdrückte. Es ist die Verherrlichung der heiligen Christenliebe, und wir dürfen, da es sich hier um Vergleichung subjectiver Geisteserzeugnisse handelt, diesen Hymnus den Liebesliedern aller Völker und Zeiten gegenüberstellen. Die Dichter haben all ihren besten Schmuck um die Liebe des Mannes zum Weibe gelegt, weil sie die duftigste Blüthe unter allem ist, was auf Erden blüht. Und doch gilt auch von ihr, daß sie vergeht, sammt aller Herrlichkeit der Welt, wie die Blumen des Feldes. Der Apostel vermag von der Liebe, die er preist, zu sagen: „die Liebe höret nimmer auf, obwohl Weissagungen, Sprachen und Erkenntniß aufhören werden". Wie darf er dies behaupten? Er hat von ihr gesagt, was sonst von keiner menschlichen Liebe gilt: „Die Liebe sucht nicht das Ihre". Das kann nur von der Einen Liebe gesagt werden, die aus dem Kreuzestode Jesu geboren ist, aus der ursprünglichen Liebe Gottes, von welcher allein gilt: „sie suchet nicht das Ihre". Darum aber gilt auch von ihr: sie höret nimmer auf. Diese Liebe der Selbstaufopferung, deren Zeichen das Kreuz

ist, war im Apostel in wunderbarer Kraft vorhanden und verwirklicht; und er sagt von ihr nur aus, was er von ihr erfahren hat.

So mögen denn die angeführten Beispiele genügen, um zu zeigen, daß das Wesen dieser Schriften der zweiten Stufe ist, die subjective Verwirklichung des Christenthums auszudrücken, daß sie daher in der Entwickelung des neutestamentlichen Schriftthums genau die Stelle einnehmen, welche im Alten Testamente Psalmen und Weisheitsschriften inne haben. Dagegen findet hier diese Zweitheilung nicht statt, weil die religiöse Erfahrung in den Briefen den einfachsten und unmittelbarsten Ausdruck sich gibt. Denn das neutestamentliche Schriftthum entäußert sich dem alttestamentlichen gegenüber nicht nur der nationalen sondern auch der künstlerischen Eigenthümlichkeiten, welche im Wesen des hebräischen Volkes begründet sind, und tritt also weder im „Psalm" noch im „Spruch" auf. Es richtet sich darin ganz nach dem Wesen seines Inhaltes, Jesu Christi, der allerdings ein Sohn Davids und Abrahams, wie auch der Sohn Gottes, doch zuerst Allen entgegentritt als der „Menschensohn". So hat denn auch der Apostel, der dazu ausersehen war, der Herold des subjectiven Christenthums zu sein, mit Beiseitesetzung alles Unwesentlichen nur in allgemein menschlicher Sprache ausgeredet, was ein Christenherz erfüllt, getreu dem Worte: „Hier ist kein Jude noch Hellene". (Gal. 3, 28.) Daß dagegen der Brief bald mehr in gefühlsmäßiger bald mehr in gedankenmäßiger Weise sich ausspricht, versteht sich aus dem Wesen des menschlichen Geistes von selbst.

Wir haben bei dieser Charakteristik der Paulinischen Schriften die vier Hauptbriefe des Apostels zu Grunde gelegt, Schriften, die so eigenthümlich und unverkennbar die Paulinische Subjectivität austönen, daß ihre Aechtheit auch die negativste Kritik nicht anzuzweifeln gewagt hat. Wenn einige spätere Sendschreiben des Apostels bei Uebereinstimmung im Allgemeinen doch in gewissen Beziehungen von jener Art abweichen, so hat die Kritik hierin Veranlassung gefunden, sie dem Apostel abzusprechen! Es ist Sache der näheren Untersuchung, die Frage zu beantworten, ob die Veränderung der kirchlichen Verhältnisse nicht den Apostel bewegen mußte, auch die Art seiner Sendschreiben demgemäß zu verändern. Wir sehen in diesen späteren Briefen eine dritte Epoche des apostolischen Zeitalters herauf kommen, welche denn auch eine dritte Entwickelungsstufe des neutestamentlichen Schriftthums hervorgehen lassen wird.

Sofern nun diese Briefe eine vermittelnde Stellung zwischen zweiter und dritter Stufe einnehmen, dürfen wir in dieser allgemeinen Uebersicht an ihnen vorübergehen. Zum Theil gilt das Gesagte auch von den katholischen Briefen. Im Allgemeinen aber muß von ihnen behauptet werden,

sie an Bedeutung den Pauliniſchen Briefen untergeordnet weniger die Art von Briefen zeigen und alſo auch weniger für die zweite Stufe charakteriſtiſchſind. Zu beachten iſt ferner, daß dieſer Klaſſe die von Altersher nach Verfaſſerſchaft und Inhalt bezweifelten Schriften, die ſogenannten Antilegomena, angehören.

Zum Schluſſe berühren wir noch einen nicht unwichtigen Umſtand; das iſt das chronologiſche Verhältniß der Pauliniſchen Briefe zu den ſynoptiſchen Evangelien. Es kann keinem Zweifel unterworfen werden, daß die früheſten Sendſchreiben des Apoſtels um einige Jahre früher zu ſetzen ſind, als die früheſten Evangelien. Jene fallen in die fünfziger, dieſe in die ſechsziger Jahre. Eine oberflächliche Betrachtung könnte dies Verhältniß als unſerer ganzen Anſchauung widerſprechend bezeichnen. Wenige Bemerkungen vermögen die richtige Auffaſſung herzuſtellen. Die Briefe ſind ihrer Natur nach als ſpecifiſch-ſubjective Geiſteserzeugniſſe Kinder des Augenblicks, ähnlich wie lyriſche Gedichte nichts anderes als Gelegenheitsgedichte ſind. Die ſynoptiſchen Evangelien ſind als Werke der Ueberlieferung in langſamem Wachsthum geworden. Aber ihr Inhalt, die Ueberlieferung der Geſchichte Jeſu iſt ja die nothwendige Vorausſetzung der Entſtehung jener Sendſchreiben. Denn die Miſſionspredigt an Juden und Heiden, welche zuerſt jenen Inhalt bringt, iſt früher als Briefe an Chriſtengemeinden. Daher war denn auch Paulus ſelbſt früher Evangeliſt als Epiſtoliſt; er mußte erſt durch die Predigt des Evangeliums Gemeinden geſtiftet haben, ehe er an ſie Briefe richten konnte. In jener Eigenſchaft lehrt uns ihn die Apoſtelgeſchichte kennen. Daß wir aber von Paulus kein Evangelium, ſondern nur Briefe haben, verſteht ſich, wenn man bedenkt, daß derſelbe nur in dieſen Werken ganz urſprünglich und ganz er ſelbſt iſt, daß er dagegen in der Ueberlieferung der Geſchichte Jeſu von den Augen- und Ohrenzeugen, alſo vornehmlich von den Zwölfen abhängig ſein mußte.

Dritte Stufe. Prophetiſche Schriften. Hebräerbrief, Offenbarung und Evangelium des Johannes.

Auf der zweiten Stufe neuteſtamentlichen Schriftthums kommt der heilige Schöpfungstrieb, der es hervorwachſen ließ, ſo wenig zur Ruhe, wie die altteſtamentliche Entwicklung mit Davids Pſalmen oder Salomos Sprüchen, oder auch die Geſchichte der griechiſchen Poeſie mit Alcäus oder Pindar abſchließt. Es folgt hier noch die großartige Erſcheinung des Dramas, und dort die Höhe des alten Teſtamentes, die Prophetie.

Man könnte nun, um ſogar eine Aehnlichkeit neuteſtamentlicher Schriften dritter Stufe mit dem Drama nachzuweiſen, die eigenthümliche Anlage und Geſtalt der Offenbarung Johannis oder des vierten Evangeliums aufzeigen.

Die Apokalypse dürfte man die große Tragödie des Schlusses der Weltgeschichte nennen, das große Schlußdrama des Riesenkampfes zwischen Gut und Bös, zwischen Himmel und Hölle, der auf Erden spielt, oder auch die große „göttliche Komödie", welche die Gemeinde der Christgläubigen durch das Feuer der Trübsal letzter Zeit hindurchführt zum ewigen Hallelujah des neuen Himmels und der neuen Erde. Dieser höchste Inhalt eines Dramas tritt in einer Gestalt auf, die sich soweit der dramatischen Form nähert, als dies jener Inhalt und der hebräische Geist überhaupt zuläßt. Das ganze große Schaustück zerfällt nach heiligen Zahlen geordnet in Akte und die Akte in Scenen, welche Visionen genannt werden. Wie aber das Drama eine vergangene Geschichte vergegenwärtigt, so läßt der Apokalyptiker die Geschichte der Zukunft, die Zukunft des Menschensohnes und damit den Schluß der Entwickelung des gegenwärtigen Aeon vor den Augen des Lesers sich vollziehen.

So könnte man auch die dramatischen Momente in der Anlage des vierten Evangeliums hervorheben. Es ist die Geschichte des Menschensohnes, die hier vergegenwärtigt wird. Ein Prolog vom Himmel her leitet sie ein. Dann begiebt sie sich vor unseren Augen nicht wie eine vergangene, sondern wie eine gegenwärtige Geschichte. Sie dehnt sich nicht in epischer Breite und Fülle der Begebnisse aus, sondern sie zieht sich auf die wichtigsten Akte zusammen. Sie eilt in raschem Laufe der Katastrophe entgegen. Ihre Höhen sind die Dialoge Jesu mit seinen Feinden und mit seinen Jüngern. Nicht auf die Thatsachen als solche kommt es diesem Evangelium an, sondern auf die Enthüllung der tiefsten Geistesgründe, aus welchen die Thatsachen geboren werden. Daher überwiegt in ihm die Rede und der Dialog. Auch der Hebräer-Brief zeigt, verglichen mit den Paulinischen Sendschreiben, eine eigenthümlich künstlerische Anlage.

Aber wir haben es ja nicht mit einer poetischen Literatur zu thun, sondern mit einem religiösen Schriftthum. Daher es thöricht wäre, auf die Form dieser Schriften den Werth zu legen, den die Kunst erfordert. Das hebräische Volk ist überhaupt kein Kunstvolk; daher schon für die Betrachtung der Schriften des Alten Testamentes das ästhetische Moment von untergeordneter Bedeutung ist. Noch viel mehr gilt das vom neutestamentlichen Schriftthum. Wir haben daher auch die dritte Gattung dieser Schriften *prophetische* und nicht etwa dramatische genannt.

Was ist ihr eigenthümliches Wesen? Zunächst ist ersichtlich, daß die dritte Stufe sich zu dem Gegenstand zurückwendet, welcher den Inhalt der ersten Stufe ausmachte. Das vierte Evangelium steht eben als ein viertes neben den drei ersten. Die Offenbarung Johannis bringt eine reiche Aus-

führung der sogenannten Zukunftsreden, wie sie die Synoptiker enthalten. Endlich der Hebräerbrief entwickelt mit Rücksicht auf das Alte Testament die Bedeutung des Opfers und Hohenpriesterthums Jesu. So wendet sich die griechische Tragödie in Aeschylus und Sophokles dem Gegenstande nach zurück zum Inhalte der epischen Ueberlieferung. Aber wie ganz anders stellt sie ihn dar! Während das Epos die Geschichte wie ein Gemälde von außen dem Auge vorgeführt hat, versenkt sich das Drama in die Tiefen und letzten Gründe der Handlungen im menschlichen Innern und im Schicksal der Menschheit. So wird uns in den Schriften der dritten Stufe der Inhalt der evangelischen Geschichte, wie wir ihn aus den Synoptikern kennen, von Neuem gebracht, aber aus dem Geiste von Neuem geboren. Diese Stufe charakterisirt sich selbst in den Worten des Johanneischen Evangeliums: „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht tragen; wenn aber der Geist der Wahrheit kommen wird, der wird euch in die ganze Wahrheit leiten. Denn er wird nicht aus sich selbst reden, sondern was er hören wird, wird er reden und das Zukünftige wird er euch verkündigen. Er wird mich verklären, denn von dem meinen wird er es nehmen und euch verkündigen." (16, 12—14.)

Die Synoptiker stellen dar, was die Jünger tragen konnten und, wie sie, die Katechumenen aus Juden und Heiden. Die dritte Stufe bringt die ganze Fülle der Wahrheit ans Licht, indem der Geist, den Christus sandte, seine Apostel hindurch schauen ließ in das Ewige und Vollkommene. Die Offenbarung Johannis enthält das Zukünftige; Hebräerbrief und viertes Evangelium das Ewige, Vollkommene; das ewige Priesterthum, das himmlische Heiligthum, die ewige Gottheit Christi. Eine solche Pädagogik Christi zeigt auch das Wort Jesu an Nikodemus an: „Wenn ich euch das Irdische gesagt habe und ihr glaubet nicht, wie werdet ihr glauben, wenn ich euch das Himmlische sage." (Joh. 3, 12.) Die Synoptiker berichten uns das Irdische d. h. das auf Erden sich vollziehende Leben des Menschensohnes. Das vierte Evangelium läßt von Anfang an durch das irdische Leben des Herrn hindurch schauen wie durch einen Spiegel in das ewige Sein des Sohnes beim Vater, in das Wesen desselben, der das Leben und das Licht der Welt von Anfang an ist und in Ewigkeit sein wird. So sehen wir den Inhalt der ersten Stufe wieder, aber wie dort von der irdischen und geschichtlichen, so hier von der himmlischen und ewigen Seite.

Daher haben wir das Wesen der Schriften dritter Stufe als „prophetisch" bezeichnet. Man darf nur das Wort nicht in dem vulgären und

verkehrten Sinne nehmen, als bedeute es „vorausſagend". Prophet heißt nicht „Vorausſager", ſowenig wie der hebräiſche Name „Nabi" oder der deutſche „Prädicant und Prediger" einen „Vorausſager" bedeutet, ſondern „Ausſager" nämlich Gottes, „Sprecher Gottes". Moſes, der das Geſetz Gottes ausſpricht, iſt der größte Prophet des Alten Teſtamentes; und die Reden der inſonderheit ſogenannten Propheten des Alten Teſtamentes beziehen ſich ebenſoſehr auf die Gegenwart als Zukunft. Ein Prophet iſt der, welchen Gott das Verborgene, Himmliſche und Ewige ſchauen und ausſprechen läßt.

Die Verfaſſer der ſynoptiſchen Evangelien berichten nicht als Propheten, ſondern was ſie mit ihren Augen geſehen, mit ihren Ohren gehört, mit ihren Händen getaſtet haben, oder was ihnen ſelbſt durch die Ueberlieferung der Augenzeugen zugekommen iſt, wie Lukas in ſeinem Vorwort ſagt. Johannes will nun gleichfalls als Augenzeuge geachtet ſein (1. Joh. 1, 1, 2, 3); Joh. 1, 14. Aber nicht das iſts, was die Eigenthümlichkeit ſeines Evangeliums ausmacht. Das iſt nur Vorausſetzung deſſelben. Daß er von den Dingen, die man mit Augen ſehen oder gar mit Händen greifen kann, ſtets in den ewigen, himmliſchen Hintergrund, in den unſichtbaren Urquell zurückführt (3, 12), das vermochte ihn nur der Geiſt zu lehren, der in die ganze Wahrheit, alſo in das Vollkommene einführt (16, 12—4).

Was iſt nun aber, ſo fragen wir ſchließlich, der geſchichtliche Zuſammenhang der dritten Stufe mit den beiden vorausgehenden, und aus welchen geſchichtlichen Verhältniſſen erwächſt dieſe letzte Frucht neuteſtamentlichen Schriftthums? Nicht irgend theoretiſches Intereſſe, nicht ſchriftſtelleriſche Willkür hat auch nur eine der neuteſtamentlichen Schriften hervorgebracht. Sie ſind alle zumal aus geſchichtlichen Nothwendigkeiten, aus den dringendſten Geiſtesnöthen geboren worden. Gerade hierin beweiſt ſich eben der Geiſt Gottes als die in der Geſchichte wirkende und ſie leitende Macht. Jene Behauptung gilt nun ganz beſonders von den Schriften der dritten Stufe. Welche Nöthe die Offenbarung Johannis vorausſetzt, läßt ſie unſchwer erkennen. In einem Geſicht ſchaut der Seher unter dem Schlachtopferaltar die Seelen derer, die um des Wortes Gottes willen geſchlachtet worden ſind und er hört ſie mit lauter Stimme rufen: „Wie lange, du ſeliger und wahrhaftiger Herr, richteſt du nicht und rächſt du nicht unſer Blut an den Bewohnern der Erde?" (6, 9, 10.)

Nicht ein Sterben nach Erkenntniß der Metaphyſik der evangeliſchen Geſchichte oder des chriſtlichen Glaubens hat den Hebräerbrief und das vierte Evangelium hervorgebracht; ſo wenig wie die Neugierde nach der

Zukunft der Kirche die Apokalypse. Wie hier das laut schreiende Blut der Märtyrer und die Verfolgung der Kirche durch die Weltmacht, so sind dort die schwersten Geistesnöthe treibende Ursachen. Der Hebräerbrief setzt in der judenchristlichen Gemeinde, an die er gerichtet ist, die gefährlichste Versuchung zum Abfall, vom Christenthum und Rückfall ins Judenthum voraus (6, 4 ff. u. a. St.) Das vierte Evangelium ist geschrieben für eine Kirche, die von grundstürzenden Häresen d. h. Verkehrungen des Christenthums zerfleischt ward. Und wie die Verfolgung der Kirche von Seiten der Weltmacht das Sein des Christenthums nach seiner äußeren Erscheinung in Frage stellte, so drohten diese geistigen Gefahren die innere Wahrheit desselben zu vernichten.

Es sind diese Erschütterungen und Nöthe den Bedrängnissen zu vergleichen, welche in der prophetischen Zeit über Israel kamen und eben die Prophetie aus sich gebaren. Es sind Zeiten, welche das Neue Testament Geburtsnöthe nennt (Matth. 24, 8). Es findet ein Zerfall, eine mortificatio statt, aus der dann Gott ein wunderbares Leben hervorgehen läßt, in welchem der Geist über den Tod triumphirt (Joh. 12, 24).

Wie jenen Nöthen Israels um die Zeit der babylonischen Gefangenschaft die Geistesmacht der ersten Stufe, die Thorah nicht mehr gewachsen war, darum aus dem Geiste, der in der Geschichte des Heilsvolkes waltete, ein neuer Lebensstrom in der Prophetie ausging, so genügten der Kirche als Waffen wider jene furchtbaren Angriffe weder die naiven Evangelien der ersten Stufe, noch auch die Schriften der zweiten Stufe. Vielmehr ließ der Geist, welcher die Kirche gegründet und jene beiden Schriftthümer geschaffen hatte, auch diese dritte Klasse von Schriften entstehen, um durch sie endgiltig den heiligen Inhalt des Christenthums und damit das ewige Fundament der Kirche fest und sicher zustellen.

Wenn nun diese Schriften dem Inhalte nach zu der ersten Stufe sich zurückwenden, da gerade ihre Aufgabe ist, diesen Inhalt in neuer Darstellung und Begründung sicher zu stellen, so gilt auf der anderen Seite, daß der apostolische Geist erst hiezu befähigt ward, nachdem er durch die zweite Stufe hindurchgeschritten war. Die geschichtliche Analogie auf dem Gebiete der griechischen wie alttestamentlichen Literatur ist oben dargelegt worden. Am deutlichsten beweist diese Thatsache zunächst der Hebräerbrief, der nach Form und Inhalt sich an die pauliniſchen Schriften anschließt, wenn er auch in seinem ganzen Charakter einer anderen Klasse von Schriften zugehört. Aeußerlich läßt auch dies Verhältniß die Offenbarung Johannis erkennen, welche wie in einer Einleitung mit sieben Sendschreiben beginnt

und dann erst ihren Hauptinhalt, die Gesichte bringt. Aber es gilt das Gesagte ebensowohl vom vierten Evangelium, wenn es auch hier nicht auf eine so augenfällige Weise mit wenigen Worten gezeigt werden kann. Das vierte Evangelium setzt ohne Frage die Entwickelung der zweiten Stufe oder des Paulinismus voraus und wäre ohne sie geschichtlich nicht zu verstehen.

Es ist noch übrig, auf das allgemeine Ergebniß unserer Vergleichung bezüglich des neutestamentlichen Schriftthums hinzuweisen. Dies Ergebniß ist nun zunächst, daß die Entwickelung desselben in vollkommen normaler und organischer Weise stattgefunden habe, vergleichbar der Geschichte zweier Literaturen, die sich durch die Originalität und Gesundheit ihrer Entwickelung vor anderen auszeichnen. Wie sich von selbst versteht, folgt hieraus nichts für eine specifische Göttlichkeit dieses Schriftthums, wie sie der Glaube der Kirche behauptet. Auch die griechische Literatur zeigt jenes gesunde, im Gegensatz aber zu Altem wie Neuem Testamente ein überaus reichhaltiges Wachsthum. Ihre göttliche Art muß die Schrift als Grundlage der Predigt des Wortes vom Kreuz auf unmittelbare Weise an den menschlichen Herzen erzeigen. Das hat sie in allen christlichen Jahrhunderten gethan und bedarf sie dazu der Wissenschaft keineswegs nothwendigerweise. Was die Wissenschaft hier zunächst zu leisten hat, das ist der Nachweis, wie unbegründet und verkehrt die Meinung sei, trete sie nun als vulgäres Bewußtsein oder als wissenschaftlicher Versuch auf, daß das Neue Testament ein Conglomerat zufällig zu einer Zeit entstandener ihrer Art nach höchst verschiedener Schriften sei, welche nur das Gemeinsame: die Beziehung auf das Christenthum hätten. Wir sehen vielmehr im Neuen Testament das umfassende und entsprechende literarische Abbild eines neuen religiösen Lebens und Geistes, welcher sich diesen Schrift-Leib in durchaus organischer und also gesetzmäßig nothwendiger Weise geschaffen hat.

Indem aber die Wissenschaft uns den Einblick in diese den Gesetzen des menschlichen Geistes entsprechende Entwickelung vermittelt, so führt sie damit auch jeden, der im Glauben die Erfahrung der Göttlichkeit heiliger Schrift gemacht hat, in die tiefere Erkenntniß des göttlichen Wesens derselben ein. Denn gemäß dem gottmenschlichen Charakter der Schrift muß den gläubigen Forscher eine wahre Erkenntniß der menschlichen Seite derselben ebenso in ihr göttliches Wesen einführen.

Erstes Buch

Die kerygmatische Stufe.

Erstes Kapitel:

Der Ursprung der synoptischen Evangelien.

Wo der Tod Freundschaft oder Liebe scheidet, da ist das Erste und die Grundlage alles dessen, was bleibt und folgt, die Erinnerung. Es ist der Liebe eigen, der Gegenwart anzugehören, denn sie ist Leben; und nur der Tod läßt die Gegenwart aufhören und macht vergangen. Nimmt nun der Tod den einen Theil des Liebesbundes aus der Gegenwart und versetzt ihn in die Vergangenheit, so strebt der lebende Theil, damit die Liebe bleibe, danach, den vergangenen und fernen sich gegenwärtig zu machen. Das geschieht durch die Erinnerung. Die Erinnerung oder das Gedenken ist aber der Liebe so wesentlich, daß es schon im Leben und in der Gegenwart derselben seine volle Bedeutung hat. Denn weil alles menschliche Lieben den endlichen Schranken unterstellt ist, dem Kommen und Gehen, dem Beisammen- und Getrenntsein, so tritt schon bei der räumlichen Entfernung der Liebenden das Gedenken und die Erinnerung als die nothwendige Stellvertreterin eigentlicher Gegenwart ein, daher keine Liebe ohne Gedenken, ohne Erinnerung und Sehnsucht nach der Gegenwart des Geliebten. In diesem Sinn will wohl das altdeutsche Wort „minna" als „Erinnerung" von derselben Wurzel abgeleitet sein, von welcher das lateinische „memini" und das griechische „μιμνήσκω" stammt. Was im Leben die Frucht der Liebe ist, Erinnerung: welche das räumliche Getrenntsein aufhebt, das wird, wenn der Tod den Liebenden hinwegnimmt, zur Wurzel aller Liebe, die den Tod überdauert. So ist „Minne" eigentlich Liebe nach dem Tod und trotz dem Tod.

Je stärker aber die Liebe im Leben war, desto gewaltiger, fester und dauernder ist die Erinnerung im Tod.

Wenden wir das Gesagte an auf die höchste Liebe, welche auf Erden bestanden hat und noch besteht: die Liebe, mit welcher der Herr seine Jünger geliebt hat. Er sagt selbst von dieser Liebe: „Eine größere Liebe hat Niemand als diese, daß er sein Leben lasse für die Freunde." (Joh. 15, 13.) Indem der, welcher sich den Sohn Gottes nennen durfte, in der That sein Leben hingab für die Seinen, legte er damit den letzten Beweis ab für die göttliche Größe seiner Liebe. Wie energisch mußte nun aber auch die Erinnerung in den Herzen derer sein, die solche Liebe im Leben und im Tod erfahren hatten und nun nach dem Tod auf die Erinnerung als die Wurzel des Fortlebens ihrer Liebe angewiesen waren? Der Herr, welcher wußte, daß die Liebesgemeinschaft zwischen ihm und den Seinen durch den Tod unterbrochen werden und dennoch nach dem Tod fortbestehen müsse, hatte schon im Leben auf diese Grundlage ihrer Gemeinschaft nach seinem Tode hingewiesen; am bedeutsamsten in den Worten, mit welchen er die Einsetzung des heiligen Mahls begleitete, durch welches er unter den Seinen auch nach dem Tode gegenwärtig sein wollte. Wenn er sprach: „das ist mein Leib, der für Euch dahingegeben wird; solches thut zu meinem Gedächtniß," — (*εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, Luc. 22, 19,*) so schließt er an das höchste Liebesleiden, an seinen Tod, und an die höchste Liebesthat, die Hingabe seines Leibes und Blutes noch jenseit des Todes an sie: ihrerseits die Erinnerung als das Erste und Wesentlichste, worauf es ankommt. Aus dieser Wurzel, die der Herr an jenem heiligen Abend pflanzte, sprießt das ganze Leben, das aus seinem Tode wachsen sollte. Aber nicht nur Er will durch die Erinnerung in den Jüngern fortleben; auch die, in denen er eine besondere Gestalt gewonnen hatte, sollen Theil haben an derselben und eben dadurch die Erinnerung an ihn verstärken. Von dem Weibe, das am gewaltigsten im Leben des Herrn seine Liebe erwidert hat, und von der That, in der sie diese Liebe aussprach, hat der Herr gesagt: „Warlich ich sage Euch, wo nur dies Evangelium verkündigt werden wird in der ganzen Welt, da wird auch was diese gethan hat ausgesprochen werden ihr zum Gedächtniß (*εἰς μνημόσυνον αὐτῆς*)" Mark. 14, 9. Dagegen hat sich der Herr keiner äußeren Mittel bedient, um ein Wort oder eine That der Zukunft zu bewahren. Weder hat er selbst geschrieben, noch hat er seine Jünger veranlaßt zu schreiben. Dennoch als der König im Reiche des Geistes hat er geredet in der Gewißheit, daß zwar Himmel und Erde vergehen, seine Worte aber nicht vergehen werden (Mk. 13, 31).

*) Man dürfte wohl übersetzen: „Zu meiner Minne."

Wie dies geschehen werde, darum sorgte er nicht. Daß auch kein Jota oder Tütel des Gesetzes vergehe noch eines der geringsten Gebote seines himmlischen Vaters aufgelöst werde, das hat er ernstlich abgewehrt, eifernd um die Ehre des Vaters. (Matth. 5, 18, 19.)*) Demüthig und erhaben zugleich ließ er als der Sohn Gottes seine Worte ausgehen; und der Vater, vor dem die Haare auf dem Haupte der seinigen gezählt sind, hat dafür gesorgt, daß die Perlen nicht vor die Säue geworfen würden. Lebendige Seelen, gläubige Herzen nahmen Jesu Worte auf; liebende Erinnerung hat sie bewahrt.

Aber die Quellen, aus denen die Erinnerung ihr Leben schöpfte, lagen nicht blos in der Vergangenheit. Wie sie der Gegenwart dienen sollte, so empfing sie auch aus der Gegenwart Festigkeit und neue Kraft. Vieles, was der Herr gethan und geredet hatte, war den Jüngern dunkel und unverständlich geblieben. Ein großer Theil ihrer Erinnerungen war in Nebel gehüllt, der die Thatsachen und Worte nicht recht erkennen ließ. Mit der Auferstehung Christi ging über dieses Gebiet die Sonne auf und vertrieb das Dunkel. Die Erinnerung ward hell und klar und damit dauernd. So hatte der Herr den Jüngern verboten, von seiner Verklärung auf dem Berge zu reden, bevor er von den Todten auferstanden sei. Mark. 9, 9. Vor dieser Zeit würde ihre Aussage darüber ein Mißverständniß gewesen sein. Des dunklen Wortes vom Tempel seines Leibes erinnerten sich zugleich die Jünger, indem es ihnen durch die Auferstehung klar und verständlich wurde Joh. 2, 22. (ἐμνήσθησαν.) Vgl. noch Luk. 24, 6; Joh. 12, 16.

Aber auch dieses Schlußereigniß, welches rückwärts auf das ganze Leben Jesu ein helles Licht warf und so der Erinnerung diente, würde das Dunkel nicht verhindert haben, das über alle menschliche Erinnerung langsam aber unaufhaltsam sich zu lagern beginnt, je weiter die Ereignisse und ihre Umstände in die Vergangenheit zurücktreten. Noch ein großes Ereigniß muß bezeichnet werden, das vor Allem der Erinnerung der Jünger Jesu ihre Sicherheit und Stärke gegeben hat, wie sie uns in ihren Schriften erscheint. Das war kein äußeres, sondern wesentlich ein inneres Ereigniß: Die Sendung des heiligen Geistes von dem auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Christus. Die Frage, was dieses Ereigniß an sich selbst war, gehört nicht hieher. Hier kommt nur die Bedeutung desselben für das Bewußtsein der Gemeinde in Betracht. Ihr war damit die Erfahr-

*) Vgl. Keim: Geschichte Jesu. I. S. 40.

ung und die Gewißheit gegeben, daß der Tod die Gemeinschaft des Herrn und seiner Jünger nicht aufgehoben, sondern nur verändert, nämlich aus einer Gemeinschaft auch des sinnlichen Lebens zu einer Gemeinschaft des Geistes gemacht habe. Somit war die Liebe zwischen Christo und den Gläubigen nicht auf die Erinnerung eingeschränkt, sondern zu derselben trat die gegenwärtige Gemeinschaft. Eben hierin zeigt sich der Unterschied von rein menschlicher und göttlicher Liebe. Jene wird durch Trennung auf die Erinnerung beschränkt. Diese konnte auch durch den Tod nicht der Vergangenheit anheimfallen, sondern bleibt als eine ewige auch in Gegenwart und Zukunft.

Wie verhalten sich nun diese beiden Mächte zu einander, Erinnerung und gegenwärtige Gemeinschaft? Sie bringen sich nicht in Verwirrung, noch empfängt auch nur die erstere von der letzteren eine Veränderung durch Zusatz. Beide verhalten sich überhaupt nicht quantitativ, sondern qualitativ zu einander. Wie die Auferstehung ein objectives Licht war, in welches die ganze Geschichte Christi hineingerückt ward, so ward in der gegenwärtigen Liebesgemeinschaft der Jünger mit dem Auferstandenen und in der Kraft, die von demselben ausging, die ganze Erinnerung licht und lebendig als in einem krystallhellen Wasser des Lebens.

In diesem Sinne will verstanden sein, was das Johanneische Evangelium über die Wirksamkeit des heiligen Geistes enthält. Sein erstes und grundlegendes Geschäft ist die „Erinnerung" in der activen Bedeutung des Wortes. Denn wenn es Joh. 14, 26 heißt: „der Paraklet, der heilige Geist wird euch Alles lehren und euch an Alles erinnern, was ich euch gesagt habe:" (ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα etc.), so ist klar, daß nicht das Lehren das Erste, sondern das Zweite und nur dadurch möglich ist, daß „das Erinnern an die Worte Jesu" vorausgegangen ist. Aus dieser Erinnerung geht dann freilich die apostolische Lehre hervor, von der später zu handeln sein wird.

Unmittelbar aus der Erinnerung aber entsprang die mündliche Ueberlieferung. Denn was die Erinnerung für den Augen- und Ohrenzeugen der Geschichte Jesu selbst war, nämlich Vergegenwärtigung des vergangenen heiligen Lebens Jesu, das war die Ueberlieferung dieser Erinnerungen für alle die, welche nicht zur unmittelbaren Jüngerschaft des Herrn gehört hatten.

Was war nun der erste und wesentlichste Inhalt der apostolischen Erinnerung und Ueberlieferung? Um diese Frage recht zu beantworten, dürfen wir nicht von den synoptischen Evangelien ausgehen. Denn diese

sind das letzte Resultat, die Blüthe der Ueberlieferung; es reiht sich hier an das Früheste das Späteste und sie geben uns zunächst keinen Aufschluß über den Gang der Entwickelung, dessen Ende und Ziel sie sind. Aber auch die Berichte der Apostelgeschichte über die ersten Predigten der Apostel sind nicht geeignet, uns die rechte Antwort auf unsre Frage zu geben. Zwar ersehen wir daraus, daß die Schilderung des Lebens Jesu nicht über das Auftreten Johannes des Täufers zurückging, daß also die Geburts- und Kindheitsgeschichte nicht Gegenstand der ersten Ueberlieferung war, daß diese sich vielmehr auf das Gebiet der amtlichen Wirksamkeit Jesu beschränkte (A.-G. 2, 22 ff; 10, 37—40. Vgl. 1, 21, 22), aber wir erkennen aus diesen Angaben nicht, welches wiederum aus diesem größeren Stoffe die vornehmsten Stücke, welches der Mittelpunkt dieses Ueberlieferungskreises war; besonders empfangen wir aus der A.-G. keine Aufklärung darüber, ob in der That, wie es den Anschein hat, die erste Ueberlieferung und Predigt das Leben Jesu nur so allgemein geschildert habe, wie jene Berichte enthalten, oder ob diese nur allgemeine Inhaltsangaben der in Wirklichkeit durchaus konkreten und reichen Schilderungen der Geschichte Jesu seien.

Vielmehr werden wir, um über die erste und ursprünglichste Ueberlieferung Aufschluß zu erhalten, an die frühsten Schriften des Neuen Testamentes gewiesen, an die Paulinischen Briefe. Diese selbst nun sind nicht Erzeugnisse der Erinnerung und Ueberlieferung, sondern gehören einer ganz anderen Stufe des neutestamentlichen Schriftthums an, aber sie setzen jene voraus und berufen sich auf sie. Da tritt uns die eigenthümliche Wahrnehmung entgegen, daß der Apostel sich überhaupt nicht oft und viel auf die mündliche Ueberlieferung von Christo bezieht, während er doch auch in Briefen an heidnische Leser häufig das Alte Testament anführt. Am wenigsten beruft er sich auf Worte Jesu, obwohl ihm für seine didaktischen Zwecke, zumal bezüglich der Lehre von der Rechtfertigung, dies besonders nahe gelegen hätte. Wir schließen hieraus, daß die mündliche Ueberlieferung und Predigt damals sich noch, verglichen mit dem Inhalt unsrer heutigen Evangelien, auf einen sehr geringen Kreis von Thatsachen und Worten beschränkt haben muß. Keinesfalls kann damals schon ein schriftliches Evangelium in Gestalt der unseren im Umlauf gewesen sein, noch war auch ein mündlicher Traditionstypus von ähnlicher Ausdehnung in den Gemeinden vorhanden.*)

*) Vgl. Weiße: Die evangelische Geschichte u. s. w L. 1838. Bd. 1. S. 16 ff.

Fragen wir: was mußte aus der ganzen Geschichte Jesu der erste und wesentlichste Inhalt der Erinnerung wie Ueberlieferung sein, so ergiebt sich die Antwort sehr leicht. Da die Erinnerung nur die Fortsetzung der Liebe und Liebesgemeinschaft des Herrn und seiner Jünger war, so mußte auch ihr erster Gegenstand die Spitze aller Liebesthaten des Herrn sein. Das war der Kreuzestod und die Auferstehung, beide nicht von einander zu trennen. Während der Tod die Hingabe des Lebens als Lösegeld für Viele enthielt, bewies die Auferstehung erst die Göttlichkeit und den unendlichen Werth dieses in den Tod gegebenen Lebens; und wiederum zeigte die letztere, daß der Tod nicht eingetreten war, um die Liebesgemeinschaft aufzuheben, sondern um sie für die Ewigkeit zu knüpfen.

Dieselbe Ursache, welche die bildende Kunst durch alle Jahrhunderte der Kirchengeschichte getrieben hat, allen möglichen Darstellungen Christi die Kreuzigung und Auferstehung voranzustellen und am häufigsten wiederzugeben, hat auch die geistige Erinnerung und die Ueberlieferung im Wort zuerst und vornehmlich darauf hingeführt. Aber nicht nur eine subjective Nöthigung lag hier vor. Das Volk, welchem die Apostel Jesu das Evangelium zu verkündigen verpflichtet waren, war vom Herrn selbst auf die Thatsache seines Todes und seiner Auferstehung hingewiesen worden als auf das Zeichen, an welches er die Entscheidung für Glauben oder Unglauben gebunden hatte. (Matth. 12, 39.)

Nachdem Israel den Herrn bei seinem Leben verworfen hatte, war nun nur noch die Frage, ob es an den Gestorbenen und Auferstandenen in der Predigt seiner Jünger und Zeugen seiner Auferstehung glauben werde. Daher bezeichnen sich die Jünger in ihrem Berufe geradezu als „*μάρτυρες τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*“ A.-G. 1, 22. Diese Thatsache tritt in solcher Bedeutung hervor in A.-G. 5, 30—31; 13, 28—39; 17, 3. —

So werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn wir die Thatsachen der Ueberlieferung, auf welche sich Paulus in seinen Briefen beruft, auf Obiges beschränkt sehen. Hiebei müssen wir freilich bedenken, daß Paulus, als apostolische Spätgeburt, in einem gewissen Gegensatz zu den Aposteln der Tradition steht. Er war in einer anderen Art „*μάρτυς τῆς ἀναστάσεως*“, als die Zwölfe; diesem Apostel galt es so sehr den Christus der Gegenwart, den Christus zur Rechten des Vaters, als welcher er ihm erschienen war, daß er sich bei der Ueberlieferung des geschichtlichen Stoffes auf das Nothwendige beschränkt haben wird. Ihm war eine solche Fülle der Erkenntniß in dem Christus des Glaubens gegeben, daß er nicht die

einzelnen Züge des historischen Christus zu entfalten berufen war und sich getrieben fühlte.

In jenem allein auch war Paulus original, in diesem war er an die Tradition der Zwölfe und der übrigen Jünger gebunden. Gerade durch sein Verhalten zu den Zwölfen aber bewies Paulus, daß er nicht ihre Unterweisung in allem Einzelnen der Tradition bedurfte, um ein Apostel des Herrn zu sein; daß vielmehr dies nur mit der unmittelbaren Berufung und der damit verbundenen Erleuchtung gegeben war. Außerdem empfing er nur die wenigen wesentlichen Stücke, deren Kenntnißnahme nicht sowohl zum Apostel- als zum Christsein nothwendig erscheint und die wir im Folgenden zu bezeichnen haben. So und nicht anders muß man sich das Verhältniß des Apostels Paulus zu dem in unsern Evangelien vorliegenden Stoffe vorstellen. Hätte dieser gewaltige Prediger des Evangeliums auch nur den größten Theil des Inhaltes der Evangelien so im Gedächtniß gehabt, wie ihn ein heutiger Prediger oder Dogmatiker besitzt, so bliebe die Gestalt der Paulinischen Briefe ein Räthsel, ja sie wäre geradezu unmöglich. Der Apostel hätte seine Beweisführungen an Worte Christi anlehnen müssen, wie er dies doch nur in einigen wenigen Fällen thut. Aber die Bedeutung des Apostels liegt eben darin, daß er seinen Erkenntnißinhalt nicht aus der Tradition, sondern aus der Offenbarung Christi, aus dem heiligen Geiste geschöpft hat. Daher betont auch der Apostel mit solchem Nachdruck, daß sein Evangelium ihm nicht durch Menschen vermittelt sei, sondern durch Offenbarung Jesu Christi und verneint auf das Entschiedenste den Unterricht der Zwölfe: Galat. 1, 11 ff. Hier meint nun Paulus, wie sich von selbst versteht, mit „seinem Evangelium" („*τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ*") seine ihm eigenthümliche Auffassung und Erkenntniß des Christenthums, also, wenn diese Unterscheidung beliebt wird, das dogmatische, nicht historische Evangelium. Aber er besaß daneben nicht, wie Thiersch glaubt,*) auch noch ein historisches Evangelium, den damaligen Traditionstypus, welcher im Ganzen unseren synoptischen Evangelien entsprochen habe. Denn wenn Paulus 1. Kor. 15, 1 ff. als einen wesentlichen Punkt des Evangeliums, das er verkündige, die Auferstehung und ihre Zeugen aufführt, so folgt daraus nicht, was Thiersch der Stelle entnimmt, daß *εὐαγγέλιον* hier nicht wie Galat. 1, 11 ff. das dogmatische, sondern das historische Evangelium im Sinne unserer Synoptiker oder des ihnen voraus-

*) Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. S. 128.

gehenden Traditionstypus sei; eine derartige Unterscheidung, wonach Paulus bald von seinem historischen, bald von seinem dogmatischen Evangelium spreche, beruht auf einer unhistorischen, modernen Abstraction und ist dem Apostel ganz fremd. Hätte es in dem Geiste des Apostels wirklich zwei der Art unterschiedene Evangelien gegeben, so hätte er das eine, historische gar nicht ebenso wie das dogmatische „τὸ εὐαγγέλιόν μου" nennen dürfen, da es vielmehr das allen Aposteln gemeinsame Evangelium der Tradition war. Dennoch drückt sich Paulus so aus 2. Tim. 2, 8 „μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαυΐδ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου" und Thiersch findet hier das historische Evangelium gemeint.*)

Paulus kennt nur Ein Evangelium, das er predigt; dies ist weder blos dogmatisch, noch blos historisch; es ist beides zumal. Aber seine historische Seite besteht nur aus den wesentlichen Stücken, ohne welche der Inhalt des Christenthums nicht überliefert werden kann und welche alle nicht blos historisch sondern auch dogmatisch, weil dem Christenthum wesentlich sind.

Stellen wir die Stücke zusammen, welche die Darstellung der Geschichte Jesu enthielt, wie sie der Apostel Paulus seinen Gemeinden zu geben pflegte, und auf welche sich derselbe also in seinen Briefen berufen konnte.

Voran steht die Thatsache der Auferstehung. Dieselbe hat Paulus nicht blos als dogmatische Wahrheit in ihrer Allgemeinheit, sondern als ein historisches Factum in seiner Konkretheit und mit Aufführung ihrer Zeugen seinen Hörern vorgeführt. (1. Korinth. 15, 1 ff.) Nothwendig hiemit verbunden war, wie schon die angeführte Stelle zeigt, der Bericht über den Tod und das Begräbniß Jesu (15, 3, 4). Daß aber auch diese Begebenheiten nicht blos in ihrer Allgemeinheit, sondern nach ihrer konkreten Wirklichkeit dargestellt wurden, das beweist die wichtige Stelle Galat. 3, 1, wo der Apostel den Lesern vorhält, wie er ihnen die Kreuzigung Christi vor Augen gemalt habe. Hätten wir diese Stellen nicht, so müßten wir schon aus der eigenthümlich Paulinischen Darstellung der Glaubenswahrheiten darauf schließen, daß Paulus in seinem historischen Bericht von Jesu ganz besonders Tod, Begräbniß und Auferstehung betont habe; z. B. Röm. 6, 1 ff., Gal. 6, 17. In dieser Beziehung ragt wiederum die Thatsache der Kreuzigung hervor. Der Apostel nennt nicht nur sein

*) a. a. O. S. 146. Anm. 6.

Evangelium „das Wort vom Kreuz“ (1. Kor. 1, 18), sondern betont sowohl das Fluchholz (Gal. 3, 13), als das „Annageln“ (Kol. 2, 14) und das „Blut des Kreuzes“ (Kol. 1, 20; Röm. 3, 25). Die letztere Stelle berührt sich mit Gal. 3, 1. Denn weil Gott Jesum Christum, den Gekreuzigten, „in seinem Blute als Sühnopfer der Welt ausgestellt hat“, so muß es die wichtigste Aufgabe der Prediger des Evangeliums sein, ihn als solchen ihren Hörern vor Augen zu malen. Von den Thatsachen nun „daß Christus gestorben sei für unsre Sünden nach der Schrift, daß er begraben und am dritten Tage auferweckt sei nach der Schrift, ferner daß er den seinigen erschienen sei“, sagt Paulus, er habe sie „unter den ersten Stücken“ (ἐν πρώτοις) seines Evangeliums mitgetheilt. (1. Kor. 15, 3.) — Hieran schloß sich endlich die genaue Wiedergabe der Einsetzung des heiligen Mahles 1. Korinth. 11, 23. Wir dürfen aber wohl annehmen, daß dieser Bericht nicht der Darstellung des Leidens Jesu angehört habe, sondern bei der Einrichtung des heiligen Mahles in der Gemeinde gegeben zu werden pflegte. Immerhin ist derselbe nicht sowohl zu den Sprüchen oder Lehren des Herrn, als zu den großen Thatsachen seiner Geschichte zu zählen und tritt auch so in den Evangelien auf. Wie sich aber dieses Stück rückwärts an die Leidensgeschichte anlehnt, so lehnt sich nach vorwärts daran die Weissagung des Herrn von seiner Wiederkunft. Dieselbe bildete den nothwendigen Abschluß dieses Urevangeliums. Wir finden dieselbe als der Predigt des Paulus wesentlich zugehörig bezeichnet 1. Thessal. 4, 15; 2. Thessal. 2, 3—6.

Nehmen wir noch hinzu, daß Paulus mehreremale als zum wesentlichen Inhalt seines Evangeliums gehörig die Geburt Jesu vom Weibe und aus Davids Samen bezeichnet (Röm. 1, 3; Gal. 4, 4; 2. Timoth. 2, 8.) — wobei aber zu bemerken ist, daß hier jegliche Andeutung fehlt, als habe eine genauere Schilderung der Geburt Jesu stattgefunden —, so ergibt sich, daß die oben dargelegten Stücke mit dem Hauptinhalt der ältesten Regula fidei und des Symbolum Apostolicum zusammenfallen. In diesen ältesten Symbolen ist — abgesehen von ihrer Beziehung zur Taufformel — das von Jesu Christo Ausgesagte für das Aelteste und Ursprünglichste zu halten. Um diesen Kern hat sich das Uebrige herumgelagert. Es sind da — nach Irenäus und Tertullian — die Stücke: „Et filium ejus Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato (passum, mortuum et sepultum), tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in coelis, sedentem nunc ad

dexteram Patris, venturum judicare vivos et mortuos, per carnis etiam resurrectionem."*)

Man sieht, daß das Urevangelium und das Urbekenntniß der christlichen Kirche wesentlich zusammenfallen. Was jenes in konkreter Wirklichkeit und Ausführlichkeit vor Augen malte, das faßte dieses in kurzen Sätzen als die Grundthatsachen und Grundwahrheiten des Christenthums zusammen.

Nicht zum ersten Evangelium gehörte der Bericht der Wunderthaten Jesu, wie er z. B. die erste Hälfte des Markusevangeliums einnimmt. Diese Wunder, von Jesu gethan, hatten nicht vermocht, das Volk zum Glauben an ihn zu bringen. Noch viel weniger aber waren sie im Munde der Apostel und gar des Paulus, welcher nicht Augenzeuge gewesen, geeignet, den Glauben zu bewirken. Sie konnten kein Bestandtheil der Missionspredigt sein. Das Eine Wunder, auf welchem diese ruhte, ist die Auferstehung Jesu. In Kraft dieser redeten die Apostel, und nicht blos als Augenzeugen, gestützt auf die äußere Thatsache, sondern in der Erfahrung der Geistes- und Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen, welche von jener Thatsache ausging; in Kraft dieses Geistes thaten die Apostel selbst Wunder, wie dies die A.-G. berichtet und die neutestamentlichen Briefe voraussetzen (2. Kor. 12, 12). Dagegen findet sich in denselben keine Spur, daß Paulus einen genaueren Bericht der Wunderthaten Jesu in seinem Missionsevangelium gegeben habe; wenn man auch aus der angeführten Stelle schließen darf, daß Paulus der Wunderkraft Jesu erwähnt hat, welche in seinen Aposteln ihr Abbild hatte.

Fremd war demselben ferner eine Wiedergabe auch nur der wichtigsten Reden Jesu, wie sie sich im Matthäusevangelium und einige selbst im Markusevangelium finden. Und sie fehlten nicht nur in der Predigt des Paulus, sondern waren demselben überhaupt fremd. Hätte Paulus dieselben gekannt, so würden seine Briefe nicht jeglicher Anspielung auf dieselben ermangeln. Vielleicht hat er dieselben erst, nachdem er seine Hauptbriefe geschrieben, allmählig kennen gelernt. Was sich aber in den Schriften des Apostels von Beziehungen auf einzelne Worte des Herrn findet, das ist so beschaffen, daß man daraus nicht auf eine ähnliche Ueberlieferung schließen kann, wie sie bezüglich jener großen Thatsachen stattfand. Wenn sich Paulus 1. Korinth. 7, 10 auf ein Wort des Herrn

*) Tertullian, De velandis virginibus 1. adv. Praxeam 2. Vgl. Irenaeus, contra haeres. l. I. c. 10. l. III. c. 4.

wider die Ehescheidung und 1. Korinth. 9, 14 auf das Gebot des Herrn, den Predigern des Evangeliums ihren Lebensunterhalt zu gewähren, beruft, so ergibt sich von selbst, daß beide Vorschriften nicht der Missionspredigt angehörten, sondern nur erst innerhalb des christlichen Lebens selbst geltend gemacht werden konnten.

Diese sittlichen Vorschriften gehörten sowenig dem Urevangelium an, wie sie sich in der Glaubensregel und dem Symbolum Apostolicum finden. Ueberhaupt wird man sich vorzustellen haben, daß die Ethik des Christenthums, wie sie z. B. in ihren Grundzügen 1. Thess. 4, 2—12 enthält, erst denen gelehrt wurde, welche das Christenthum in seiner historischen und dogmatischen Gestalt d. h. jenes einfache Urevangelium gläubig aufgenommen hatten. Den Gläubigen ward gesagt, wie sie ihren Glauben zu beweisen hätten.

Sehen wir nun auf die Apostelgeschichte.

Auf den oben dargelegten Kern seiner Predigt kommt Paulus sogleich nach einer allgemeinen Einleitung in der Rede zu Athen zu sprechen A.-G. 17, 31: „*Διότι ἔστησεν* (sc. *ὁ θεός*) *ἡμέραν, ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν . . . .*“ Wie diesem Beginn des eigentlichen Evangeliums hier ein besonders für Heiden berechneter Prolog vorausgeht, vom Altar des unbekannten Gottes, vom Schöpfer der Welt, von der auf Erden zerstreuten obwohl von Einem Blute stammenden Menschheit, die gemäß ihrer göttlichen Herkunft nach Gott suchen muß u. s. w. (A.-G. 17, 22—30), so geht in der zu Antiochia Pisidiens vor Juden gehaltenen Rede eine besonders für diese berechnete Einleitung den oben bezeichneten Stücken voraus. A.-G. 13, 16—25 nimmt Paulus seinen Ausgang von der Geschichte Israels, die er vom Auszug aus Aegypten bis auf David berührt. Von ihm schreitet er auf Jesum über, den verheißenen Sohn Davids, noch aber erwähnt er den von den Juden anerkannten Propheten, Johannes den Täufer, um ihn zuerst Zeugniß von Jesu ablegen zu lassen. Dann folgt (V. 27—31) das eigentliche Evangelium, bestehend in der Erwähnung des Todes, des Begräbnisses und der Auferstehung Jesu. Den Schluß der Rede (V. 32—41) bildet endlich wieder die Beziehung auf die alttestamentliche Prophetie.

In den Briefen sowenig wie in diesen beiden Missionspredigten, einer an Heiden, einer an Juden, berührt Paulus die Wunderthaten, die Reden und die Vorgeschichte Jesu. Wir schließen daraus, daß sein Evangelium sich auf die oben bezeichneten Stücke beschränkte.

Dies gilt nun, obwohl nicht in solcher Ausschließlichkeit, auch von den Predigten der Zwölfe. Tod, Auferstehung und Wiederkunft Christi sind die Punkte, um die sich die in der A.-G. berichteten Predigten des Petrus, dieses Mundes der Zwölfe, drehen. In Jerusalem aber und Palästina überhaupt bedurfte es nicht einer genaueren Schilderung der Person und Thaten Jesu, da dieselben mehr oder weniger bekannt waren, wie dies Petrus A.-G. 2, 22 in Jerusalem, 10, 37 sogar bei dem Proselyten Kornelius und den seinigen in Cäsarea, wie es auch Paulus 26, 26 beim König Agrippa voraussetzen durfte. Daher erinnert denn auch Petrus nur an die vorausgegangene Wirksamkeit des Herrn als eine bekannte, um sogleich auf die Thatsache die Rede zu bringen, von deren gläubiger Annahme die Zukunft Israels abhing. Wie sehr es hierauf ankomme, zeigt A.-G. 1, 21—22. Denn obwohl bei der von den Elfen vorgenommenen Jüngerwahl als nothwendige Bedingung aufgestellt wird, daß der zu wählende die ganze Thätigkeit Christi von der Taufe Johannis an miterlebt haben müsse, so erscheint doch als eigentliche Aufgabe des Apostels, ein „μάρτυς τῆς ἀναστάσεως“ zu sein. Als bekannte, ja sogar anerkannte Thatsachen (und wäre es auch: für dämonische Machtwirkungen erklärte) setzt Petrus A.-G. 2, 22 die Wunder Jesu voraus und bedarf nur der Erinnerung an sie, um von der Thatsache der Auferstehung aus auf sie das nöthige Licht fallen zu lassen. Um diese, wie um den vorausgegangenen Tod und die nachfolgende Erhöhung dreht sich die Predigt (V. 23—24; 31—33). Wenn auch noch als bekannt vorausgesetzt, treten doch mehr in den Vordergrund die Wunderthaten Jesu in der Predigt des Petrus zu Cäsarea A.-G. 10, 36 ff. Immerhin bedurfte es bei diesen dem jüdischen Volk nicht angehörigen Hörern einer nachdrücklicheren Hinweisung auf das Wesentlichste, was dem Tod, der Auferstehung und Wiederkunft Jesu zum Gericht (V. 39—42) bei seinen Lebzeiten vorausgegangen war; als solches erscheinen seine Wunderthaten.

Wir bemerken neben der Uebereinstimmung des Paulus und Petrus in der Hauptsache den Unterschied, daß der letztere als Augenzeuge nicht blos der Auferstehung Jesu, sondern auch seines Lebens gern, besonders aber Nichtisraeliten gegenüber, auf die früherere Geschichte Jesu, d. h. auf seine Wunderwirksamkeit zurückgreift. Er zeigt sich schon hier Paulo gegenüber als den Apostel der Tradition.

Zu dem Dargelegten tritt endlich noch eine letzte wichtige Wahrnehmung. Die Leidensgeschichte im weiteren Sinn des Wortes ist es, worin nicht nur Petrus und Paulus, die Synoptiker und die Briefe, sondern

diese alle mit dem vierten Evangelium in eigenthümlicher Weise zusammentreffen. Während dies Evangelium in der Darstellung des früheren Lebens Jesu ganz und gar von den drei ersten abweicht, nähert es sich denselben in der Geschichte des Lebensendes nach Inhalt und Form soweit, als dies nur seine besondere Art zuläßt. Wir schließen hieraus, daß die oben näher bezeichneten Stücke der Geschichte des Herrn der ursprünglichste, unentbehrlichste und verhältnißmäßig unveränderliche Kern evangelischer Geschichte waren. — Wiederum hebt sich die Leidensgeschichte durch eine eigenthümliche Anordnung, nämlich eine Rechnung nach Tagen und Stunden von der vorausgehenden evangelischen Erzählung ab. Dies gilt aber von allen vier Evangelien.

Haben wir bisher den Grund und Quell der ersten Stufe christlichen Schriftthums in der Erinnerung, sodann den ursprünglichen Kern des Inhaltes derselben in den Thatsachen des Todes, der Auferstehung und Wiederkunft Jesu aufgewiesen, so wenden wir uns nun zur Beantwortung der Frage: wie und in welcher Form dieser erste Inhalt sich gestaltete.

Da das Christenthum im Glauben an den Herrn Jesum Christum besteht, dieser Glaube aber ein Verhältniß der Liebe zwischen der gottmenschlichen Person Jesu Christi und dem menschlichen Subjecte ist, so hat die Erinnerung, welche dem Glauben dient, zunächst den Beruf, die volle und ganze Gestalt Jesu in den wichtigsten Akten seines Lebens vor die inneren Augen des Glaubenden zu stellen. Denn wenn es heißt A.-G. 1, 9: „Und da er solches gesagt, ward er aufgehoben zusehens, und eine Wolke nahm ihn vor ihren Augen weg", so hat die vom h. Geist gewirkte Erinnerung die Aufgabe, ihn den Augen so lange wiederzugeben, bis er selbst solchergestalt wiedererscheint, wie er gen Himmel gefahren ist. Auf diese Weise bleibt die nothwendige Einheit zwischen dem gegenwärtig lebenden Christus, mit dem sich der Glaubende verbunden weiß, und dem Christus der Vergangenheit und Geschichte bestehen.

Dieses selbige Geschäft des vor Augen Stellens hat nun auch die Erinnerung, wenn es gilt einen solchen, der noch nichts von Christo weiß, zu einem Glaubenden zu machen. Denn Glaube wie Liebe entsteht ja nur dadurch, daß eine Person, die einen in uns vorhandenen Mangel ausfüllen und eine in uns gegebene Sehnsucht stillen kann, in diesem ihrem Wesen vor unseren Augen erscheint. Da aber Jesus nicht mehr leibhaftig auf Erden war, so hatte die Erinnerung der Jünger den Beruf, ihn nach seiner Wesenserscheinung denen vor Augen zu stellen, die ihn noch nicht kannten. Um dies zu thun, muß die Erinnerung aus ihrer

Unmittelbarkeit in die Erscheinung treten, sie muß Wort werden und aufhören, ein Lied ohne Worte zu sein. Daß diese Schilderung im Wort die grundlegende Thätigkeit der Evangelisten war, zeigt der Apostel selbst an, dessen Hauptaufgabe eine ganz andere war, Paulus. In seinen Briefen, in denen es ihm etwas von jenem sehr verschiedenes gilt, beruft er sich doch auf jene Thätigkeit als die Grundlage und nothwendige Voraussetzung seines didaktischen Berufes. Seine ganzen Verhandlungen mit den Galatern über die Lehre von der Rechtfertigung haben nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn jene erste Thätigkeit ihres Zweckes nicht verfehlt hat. Das spricht der Apostel aus in den Worten Galat. 3, 1, in welchen er das Amt der Evangelisten in der treffendsten Weise characterisirt. „O ihr unverständigen Galater, wer hat Euch bezaubert, denen vor die Augen der Seele Jesus Christus als der Gekreuzigte einst gemalt wurde? *οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος;* dasselbe erklärt in seiner Weise der Apostel Johannes im ersten Briefe 1, 1—4: „Was von Anfang war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und unsere Hände betastet haben, — das Leben ward offenbart und wir haben es gesehen und bezeugen es — was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch Euch u. s. w." Einen Augen- und Ohrenzeugen der Wirksamkeit Jesu, insonderheit einen Augenzeugen seiner Auferstehung wählten die Jünger als Ersatzmann des Ischarioth nach dem Worte des Petrus A.-G. 1, 21, 22. Dies Jesum vor Augen stellen also war das erste Geschäft der Verkündiger des Evangeliums. Wiederum aber waren keine Stücke aus der Geschichte des Herrn so geeignet, ihn in seinem Wesen sichtbar erscheinen zu lassen, als die oben aufgeführten; daher es denn auch dieselben sind, welche die Maler der heiligen Geschichte insonderheit sich zum Vorwurf genommen haben. Es ist der Christus am Kreuz, dem noch das Ecce homo vorausgeht, und der Abendmahl haltende, es ist der Auferstandene und seinen Jüngern Erscheinende, es ist der gen Himmel Fahrende, welchergestalt auch seine Wiederkunft sein wird (A.-G. 1, 11). Wir sehen, das Urevangelium hatte einen malerischen Charakter. Bezeichnen wir dies vom Standpuncte der Poesie aus, so heißt es „episch". Denn es ist wesentlich episch, eine vergangene Welt und Geschichte durch ein vor Augen Malen vergegenwärtigen. Man denke nur an Homer. Die Kunst der Malerei, ja die bildenden Künste überhaupt kehren, vom Standpunct des Organismus der Künste aus betrachtet, im Epos noch einmal wieder, nur daß hier allein

das Wort und die Phantasie ihr Material bilden. Geschichtlich angesehen aber enthält das ursprüngliche oder Volks-Epos die Keime der bildenden Künste in sich und diese sprießen aus jenem hervor, wie dies mit dem homerischen Epos bei den Griechen der Fall war. Der malerische Charakter der Epik tritt deutlich hervor in der Bezeichnung einer besonderen Gattung derselben, welche Idylle (εἰδύλλιον „Bildchen") genannt wird.

Wir dürfen nun die Analogie der Entstehung des Epos für die Untersuchung unserer Fragen über die Ursprünge der Evangelien herbeiziehen, wenn wir über derselben nicht die wesentlichen Unterschiede vergessen. Ohne Analogien der Art aber sind jene Fragen nach ihren wichtigsten Seiten so wenig zu beantworten, wie die schwierigeren Probleme der Sprache ohne vergleichende Grammatik gelöst werden können. Daher hat denn auch die Theorie der Entstehung des Epos den bedeutendsten Einfluß auf die Geschichte der Evangelienkritik gehabt.*)

Das Volksepos, dessen vollkommenste Gestalt die homerischen Gedichte sind, geht aus der Erinnerung eines Volkes hervor an das Theuerste und Eigenste und zugleich Ursprünglichste, was der Volksgeist überhaupt enthält. Diese Erinnerung ragt nothwendig in die Urzeiten des Menschengeschlechtes hinein, in die Zeiten der Gemeinschaft mit der Gottheit, eines besseren Zustandes der Menschheit, in die goldene Zeit der Wunder; sie ist auf heidnischem Gebiet die mythische Zeit. Kein ächtes Volksepos ist daher ohne Wunder. Diese Erinnerung an vergangene schönere Zeiten ist mit dem Volkswesen nothwendig gegeben und verwachsen, ja sie macht einen edelen Theil desselben aus; die Willkür des Einzelnen hat keine Gewalt über sie. Der dichtende Volksgeist und seine Phantasie allein schaltet mit ihr und gestaltet sie endlich zu dem, was dann als Volksepos überliefert wird. Der Einzelne ist bei dieser Gestaltung nur so weit thätig, wie weit er als hervorragendes Organ jener dichtenden Volksphantasie sich geltend machen kann. Ohne einen solchen Einzelnen, den man den Mund des Volkes nennen könnte, entsteht aber allerdings kein Volksepos, und nur die zum Irrthum gesteigerte Ansicht Wolf's und Lachmann's konnte annehmen, daß die einzelnen Glieder jenes Inhaltes der Volkserinnerung wie vom Winde zusammengeweht einen einheitlichen Organismus bilden könnten. Homer ist daher nicht bloß ein Kollectivbegriff, insofern er die dichtende Volksphantasie repräsentirt, sondern eine oder mehrere individuelle Persönlichkeiten, welche

*) Vgl. Weiße a. a. O. Bd. I., S. 10 ff.

den Inhalt jener Erinnerung und Phantasie in dem planvollen Werke der Ilias und in dem der Odyssee zusammengefaßt haben.*)

Die Macht, welche das Volksepos aus sich hervorgehen läßt, ist der Geist der Erinnerung und der dichterischen Begeisterung, in welchem sich ein Volk zu den herrlichen und leuchtenden Gestalten seiner Urzeit und damit in die Tiefen seines eigensten Wesens emporhebt. Auch dies ist ein Geist der Minne in des Wortes doppelter Bedeutung. Der Geist der Minne, welcher in den Jüngern Jesu waltete und sie stetig zu der herrlichen Gestalt ihres Meisters emporhob, war der heilige Geist der Gemeinschaft mit dem nicht von Unten, aus der sündlichen Menschennatur, sondern von Oben, aus der Heiligkeit selbst stammenden Gottes- und Menschensohn. Während aber die Erinnerung an die Helden der Vorzeit, welche im Volksepos wirkt, nichts anderes ist, als die stete Versenkung des Volkes in sein eigenes Wesen, aus welchem jene erhabenen Heldengestalten geboren wurden und dem selbst die Gestaltungen des Göttlichen entstammen, welche der mythischen Zeit eines Volkes angehören, so war die Erinnerung, welche der heilige Geist in den Jüngern wirkte, im Gegensatz zu jener eine stete Verleugnung des eigenen, sündhaften Menschenwesens und eine stete Erhebung zu der sündlosen Gestalt dessen, welcher den Heiligen Gottes sich nennen lassen durfte. Hiemit ist dann nothwendig ein anderer Unterschied gegeben. Die Volksphantasie, welche in jener Erinnerung thätig ist, darf verändernd und vermehrend in den Inhalt der Erinnerung eingreifen, wenn sie nur im Bereiche des Volkswesens und der Ideale sich hält, in welchen dieses sich objectivirt. Da der Inhalt des Epos wesentlich aus dem Geiste des Volkes geboren ist, so hat dieser ein Recht, ihn umzubilden, bis er durch die schriftliche Fixirung der Veränderung entnommen ist. Anders steht es mit dem heiligen Inhalte der evangelischen Ueberlieferung. Die Erinnerung an denselben geschieht in dem Bewußtsein, daß derselbe ein durchaus unversehrbarer, unverletzlicher sei. Mit der Vergegenwärtigung der heiligen Gestalt Christi durch die Phantasie ist zugleich die feste Ueberzeugung gegeben, daß diesem Bilde kein Zug gegeben wie genommen werden dürfe darum, weil es nicht aus dem Menschenwesen entsprungen und also auch nicht der Willkür desselben preisgegeben sei. Die Erinnerung besitzt ihren Schatz als einen vom Himmel gegebenen, über dessen treue Bewahrung sie Rechenschaft schuldig ist. Darum weiß sie sich auch selbst, wie ihr Christus ein von Oben gegebener ist, als eine von Oben, vom h. Geist

*) Vgl. über Homer: Grote „Geschichte von Griechenland".

gewirkte, geleitete und an unveränderliche Schranken gebundene (Evang. Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 13—15). In dieser Gebundenheit an einen unversehrbaren Inhalt lag die Bürgschaft, daß derselbe viele Geschlechter hindurch mündlich in voller Reinheit hätte bewahrt werden können, wenn es dessen bedurft hätte. In der That ist auch der Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung durch eine sogeartete Erinnerung viele Jahrhunderte hindurch unversehrt erhalten worden, indem das Bewußtsein, nur Empfangenes und fremdes Eigenthum, nicht aus dem eigenen Geist Geschaffenes zu besitzen, die Träger der Ueberlieferung gehindert hat, irgend etwas davon ab- oder etwas demselben hinzuzuthun. Dies Bewußtsein spricht sich aus in den Worten Agur's: Sprüche 30, 5, 6: „Alle Reden Gottes sind durchläutert; er ist ein Schild denen, die auf ihn trauen. Thue nichts zu seinen Worten, daß er dich nicht strafe, und werdest lügenhaft erfunden", und gründet sich auf 5 Mos. 4, 2: „Ihr sollt nichts hinzuthun zu dem, das ich euch gebiete, und sollt auch nichts davon thun, auf daß ihr bewahren möget die Gebote des Herrn, eures Gottes, die ich euch gebiete". Wie treu mußte eine Erinnerung sein, welche in ihren Grundzügen unmittelbar von den Augen- und Ohrenzeugen der für alle Zeiten fest- und sicherstellenden Schrift übergeben ward, wie wir uns von den Evangelienschriften überzeugen werden. Aber nicht um die Glaubwürdigkeit der heiligen Schriften handelt es sich uns hier, sondern um die Art ihrer Entstehung. In dieser Rücksicht kehren wir daher zu jener Analogie zurück, von der wir ausgingen. Diese Analogie, welche hier in Frage kommt, besteht darin, daß die apostolische Erinnerung an das Leben des Herrn in ähnlicher Weise ein Gemeingut war, wie die Erinnerung eines Volkes an seine Urzeit. Ist aber der Inhalt ein der Menge gemeinsamer, so ist auch die Gestaltung dieses Stoffes nicht in die Willkür des Einzelnen gegeben und die Menge verhält sich nicht gleichgiltig dazu. Freilich kann nicht auf eine äußerliche und unorganische Weise jeder Einzelne zu dieser Gestaltung beitragen, etwa indem er ein Stück dieser Form hinzufügte, wie die kirchliche Sage das Symbolum apostolicum so hat entstehen lassen, daß jeder der zwölf Apostel einen Satz desselben ausgesprochen habe. Das Epos und Volkslied kommt nicht so zu Stande; das ursprüngliche Evangelium auch nicht. Die Gestaltung jenes dem Volksgeiste angehörigen Inhaltes vollzieht sich der Art, daß ein Einzelner das Organ desselben wird. Die Willkür wird gerade dadurch ausgeschlossen, daß es nicht jedem Individuum gestattet ist, mit seinen Sonderanschauungen und seinem Sondergeschmack diesen der Allgemeinheit angehörigen Schatz auszuprägen. Sondern Einer erhält die

Vollmacht dazu und zwar durch innere Nothwendigkeit. Es ist der, dessen Geist tief genug ist, das Volksbewußtsein nach seinem Reichthum in sich darzustellen und nichts davon verkümmern zu lassen; aber er muß auch zugleich soviel Selbstverleugnung und Demuth haben, daß er seine Individualität hinter jenem Allgemeinbewußtsein und Allgemeingefühl verschwinden läßt. Wenn ein Solcher also den gemeinsamen Schatz im Worte ausprägt, dann muß die Gesamtheit und jeder in derselben sein eigen Bild auf der Münze finden und dieselbe anerkennen. Es muß dann jeder sich sagen können, daß Alles, was in ihm selbst vorhanden sei und vielleicht nur dunkel gefühlt und geahnt, in der Gestaltung durch jenen den vollkommenen Ausdruck gefunden habe. Auf diese Weise entsteht das Epos, auf dieselbe noch heute Volkslieder. Den Inhalt eines solchen, etwa die Klage über einen gefallenen Helden, oder den Jubel über eine gewonnene Schlacht: besitzt eine große Gesamtheit, in sich nur verschieden durch die Stärke oder Klarheit der Empfindung. Wenn es nun die Gestaltung solchen Stoffes gilt, so sind nicht etwa alle zugleich thätig, was ja unmöglich; sondern Einer, welchem neben der Fülle und Klarheit der Empfindung und Anschauung auch die Fähigkeit der Gestaltung, welchem das Wort eignet, spricht im Namen aller den gemeinsamen Inhalt aus. In diesem Erzeugniß aber erkennt dann das Volk sein eigen Fleisch und Blut und eignet sich dasselbe so an, daß auch des Dichters Name in der Gesamtheit untergeht; er hat nur als deren Mund geredet, und nachdem er geredet hat, tritt das Volk wieder in sein Recht ein. Das Gegentheil findet statt bei dem Kunstdichter. Dieser besitzt einen ihm selbst ausschließlich eigenthümlichen Inhalt, von dem das Volk oft keine Ahnung hat, und dem entsprechend gestaltet er ihn auf eine von seiner Individualität allein abhängige Weise. Das Volk ist weder an Inhalt noch an Form betheiligt. Ob nun ein so entstandenes Gedicht dennoch Sache des Volkes werde, das hängt davon ab, wie weit der Dichter das allgemein Menschliche und insonderheit das Volksthümliche auszusprechen im Stande gewesen ist.

Blicken wir nun hinüber auf die Urgemeinde des Christenthums. Diese im Glauben an Christus verbundene junge Gemeinschaft hatte kein theureres Gut, als die Erinnerung an das Leben, Sterben und Auferstehen dessen, welchem sie wie die Reben am Weinstock hangend sich verbunden wußte. Auf dieses Gut hatte kein Einzelner ein besonderes Anrecht, sodaß er damit nach Belieben hätte schalten und walten können; vielmehr fühlte sich jeder der Gemeinde verpflichtet, nur das damit zu thun, was dem Geiste der Gemeinschaft entspräche. Sogleich nun trat diese Frage auf, sobald die

Glieder dieser Gemeinschaft veranlaßt wurden, den Inhalt ihrer Erinnerung solchen mitzutheilen, welche ihn noch nicht kannten. Hier galt es die wichtige Sache, daß die Art der Gestaltung, in welcher sich, was in den Herzen Aller lebte, zuerst offenbarte, nicht blos der Erinnerung des Einzelnen, sondern Aller wesentlich entspräche. Es durfte sich nicht die Individualität geltend machen und etwa das in den Vordergrund stellen, was ihr insonderheit theuer geworden, weil wahlverwandt erschien, sodaß dann vielleicht das für die Allgemeinheit Wichtige aus seinem Mittelpunkt verdrängt worden wäre. Dergleichen war aber wohl möglich bei dem außerordentlichen Reichthum der evangelischen Erinnerung und bei der Manichfaltigkeit der Beziehungen wiederum der einzelnen Thatsachen und Züge. Aber nicht nur der Gemeingeist war hier in gewaltiger Weise thätig, die Sonderinteressen des Einzelnen, die Erinnerung an Christi Leben eigenthümlich zu gestalten, in Schranken zu halten; noch ein anderes, wichtigeres kommt hinzu, welches die Entwicklung, von der wir reden, wesentlich beherrschte. Das Gemeindebewußtsein erschien sich nicht auf sich selbst gestellt und gegründet, wie der Volksgeist auf sich selbst ruht, sondern es fühlte sich in der bestimmtesten Weise von einem höheren Geiste und Bewußtsein abhängig und fortwährend bewegt, von dem heiligen Geiste; dessen Ursprung sowenig in den Geist der Gemeinde verlegt werden konnte, wie der Ursprung Christi in die menschliche Natur. Dieser höhere Geist nun hinderte nicht blos den Einzelnen, willkürlich jenen Inhalt der Erinnerung aufzufassen oder zu gestalten, — hiegegen war auch schon das Gemeindebewußtsein eine Schranke — sondern er bewegte auch den Geist der Gemeinde, in Uebereinstimmung mit der wirklichen Geschichte Christi zu denken und zu reden. Wie bestimmt aber die Gemeinde sich des Unterschiedes ihres Geistes und des heiligen Geistes bewußt war, das zeigt besonders A.-G. 15, 22, 28. („ἔδοξε γὰρ τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν etc.")

War demnach die Gestaltung des ersten Evangeliums schon durch den Einfluß des Gemeingeistes der Urkirche der Willkür des Einzelnen entzogen, so war dies noch mehr der Fall durch das Bewußtsein der Abhängigkeit von dem h. Geiste. Der Herr hatte den Seinen nicht umsonst gesagt: „Wer Euch höret, der höret mich"; und „Nicht ihr seid es, die da reden; sondern eures Vaters Geist ist es, der durch euch redet" (Luk. 10, 16; Matth. 10, 20). Dieser objectiven Nöthigung kam aber auch ein subjectives Bedürfniß entgegen. Der erste und kindliche Glaube verlangt bestimmte und feste Worte, nicht blos dieselben Gedanken in beliebigen Formen. Zu vergleichen ist der Katechismus in jetziger Zeit der Kirche. Der

Glaube kann wohl auf verschiedene Weise, je nach des Predigers und der Hörer Eigenthümlichkeit, geweckt werden. Ist er aber vorhanden, so muß er einen auch der Form nach bestimmten Inhalt empfangen. Diese Nothwendigkeit zeigt sich in dem bestimmt formulirten Bekenntniß der Kirche immer von Neuem. Solange nun und soweit die geschichtliche Erinnerung der Kirche sich mit dem Bekenntniß derselben deckte oder aufs Genaueste berührte — wie dies oben an dem Verhältniß des Urevangeliums und des Symbolum apostolicum gezeigt wurde —, war auch die Nöthigung vorhanden, jenem Inhalt eine bestimmte über alle Willkür erhabene Gestalt zu geben.

Es mußte daher Einer unter den Jüngern sein, in dessen Erinnerung und Darstellung des grundlegenden Evangeliums die ganze Gemeinde ihre eigene Erinnerung und Darstellung wiederfand, der seine Anschauung des historischen Christus zu der der Gesamtheit erweitert hatte. Derselbe mußte aber auch in besonderer Weise sich zum Organ des in der Gemeinde waltenden heiligen Geistes gemacht haben, sodaß die Gemeinde der Ueberzeugung sein konnte, derselbe werde sich weder einer verkehrten individuellen noch einer verkehrten Gemeinde-Anschauung hingeben. Bevor die Gemeinde aber dies in der Gegenwart erlebte und durch heiligen Geistes Wirkung die Gewißheit einer solchen Thatsache erlangte, mußte sie schon durch die Vergangenheit auf eine solche Person hingewiesen und sein Ansehen unter den übrigen Jüngern ein so bedeutendes sein, daß nun gar kein Zweifel über seinen Beruf entstehen konnte.

Wer war dieser Eine unter den Jüngern? Es kann auch dies nicht zweifelhaft sein. Petrus ist es: „der Mund der Apostel.“*) Als solchen hatte er sich zu Lebzeiten Christi erwiesen. Auf dem Höhepunkt der Entwickelung des Verhältnisses Jesu zu den Zwölfen, als es galt, auszusprechen, was ihnen der Herr durch eine Reihe von Offenbarungen in Wort und That geworden war, öffnete Petrus im Namen der Zwölfe seinen Mund und legte das große Bekenntniß ab, in welchem der Herr den wahren und vollkommenen Ausdruck des Glaubens fand. Matth. 16, 16: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn.“ Hier ist nun ein Doppeltes zu beachten. Nicht nur im eigenen Namen sprach Petrus, sondern als Mund der Zwölfe sprach er; sein Bekenntniß war ihr Bekenntniß; daher der Herr (Matth. 18, 18 ff.) den Jüngern insgesamt die

*) „τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων“, wie ihn Chrysostomus genannt hat.

Vollmacht gibt, die er (Matth. 16, 19) dem Petrus insonderheit zuertheilt hatte. Das andere aber noch wichtigere ist: Nicht in rein menschlicher Weise sprach hier Petrus, sondern in Folge göttlicher Offenbarung. Denn der Herr sagt: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jona; denn Fleisch und Blut hat es dir nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel" (a. a. O. V. 17). Aber auch diese Offenbarung war dem Petrus nicht geschieden von den übrigen Jüngern zu Theil geworden, sondern nur ihm insonderheit. Er ist primus inter pares. Ganz anders steht Paulus da. Den Zwölfen hatte sich der Herr in gleicher Art mitgetheilt. Dem Paulus offenbart er sich in einzigartiger Weise. Darum steht dieser auch in gewissem Sinn den Zwölfen gegenüber. Petrus dagegen besitzt das, was die Zwölfe überhaupt haben, und ist das, was sie alle sind, in hervorragender Weise. Als solcher wird er vom Herrn zum Felsen gemacht und erklärt, auf welchem er seine Kirche auferbauen werde (a. a. O. V. 18). Wir sind berechtigt, als Erfüllung dieser Weissagung nicht nur die Gründung der Kirche unter Israel sowohl als unter den Heiden durch Petrus, wie sie die A.-G. erzählt, sondern auch die Gründung eines neutestamentlichen Schriftthums zu betrachten, durch welches die grundlegende Bedeutung dieses Apostels eine über die Anfangszeit der Kirche in alle Zeiten derselben hinausreichende geworden ist. Gilt es ja doch zu allen Zeiten, innerhalb der Gemeinde Christi nicht nur auf dem gelegten Grunde fortbauen, sondern auch immer von Neuem denselben Grund legen. Das geschieht aber durch die Eine Predigt des Wortes von Christo, wie es in den neutestamentlichen Schriften enthalten ist, deren Fundament und Wurzel auf Petrus zurückgeführt werden muß. Dies letztere ist freilich oft nicht genug anerkannt worden, was gerade in der fundamentalen Bedeutung dieses Mannes seine Erklärung findet. Denn das Fundament eines Gebäudes pflegt sich in das Dunkel der Erde zurückzuziehen und darin zu verschwinden.

Wir haben oben gesehen, daß es für den Anfang des neutestamentlichen Schriftthums, um den es sich hier handelt, eines solchen Mannes bedurfte, der nicht ihm Eigenthümliches, sondern den Besitz einer Gesamtheit aussprechen könnte. Diese Art und Fähigkeit tritt uns nun bei Petrus nicht nur zu Lebzeiten Christi, sondern in weit bedeutenderer Weise nach dem Tode des Herrn entgegen. Was in der Zeit, da die Jünger vornehmlich aufs Empfangen hingerichtet sein mußten, nur in einzelnen Spuren auftritt, das kam zur vollen Erscheinung, als die Zeit da war, in welcher dieselben das Empfangene auswirken sollten. Da erweist sich nun Petrus

überall, wo die Jünger als Gesamtheit auftreten, als der Mund derselben; der erste Theil der A.-G. zeigt dies an vielen Stellen.

Fragen wir endlich, was befähigte den Petrus zu einer solchen grundlegenden Bedeutung, so müssen wir wohl zunächst den Mangel der Eigenschaften aufweisen, welche ihn gehindert haben würden, gerade diese Stellung einzunehmen. Nach allem, was wir wissen, war er kein Mann des Schreibens, noch überhaupt gelehrter Schulbildung; er war ein Mann des Volkes und illiterat. Das Christenthum ist sowenig auf die Schrift oder gelehrte Bildung gebaut, daß der Jünger, auf welchen Christus seine Kirche gegründet hat, als schriftstellerischer Autor im neuen Testament sehr zurücktritt. Petrus scheint weder jüdische noch griechische Schulbildung, und weder früher noch später genossen zu haben.*) Hierin unterscheidet er sich nicht nur von Paulus, sondern auch von Johannes, welcher schon früher wohl eine tiefere jüdische Bildung sich angeeignet hatte, da er, obwohl galiläischer Fischer wie Petrus, doch mit dem hohenpriesterlichen Haus in Jerusalem nahe bekannt oder gar verwandt gewesen ist (Joh. 18, 15, 16)**); wiederum hat er später durch den langen Aufenthalt in Ephesus, der Metropole griechischen Wesens in Kleinasien, hiezu die griechische Bildung sich erworben. Petrus war auch kein Mann der Dialektik und des dogmatischen Denkens, wie Paulus. Dies ergiebt sich, wenn man seine Briefe mit denen des Heidenapostels vergleicht. Als er nach dem Tode des letzteren sich genöthigt sah, in Briefen schriftstellerisch aufzutreten, that er dies, seine Abhängigkeit von Paulus nicht verhehlend, sondern nach Ausdruck wie Inhalt sich an ihn anlehnend.

Petrus war ein Mann der That und der unmittelbaren Lebenserfahrung, kein Mann der Reflexion. Ebenso aber besaß er die Fähigkeit des raschen, kurzen Wortes, des Wortes, das selbst eine That ist (Mtth. 16, 16). Als Mann des Volkes, durch keine gelehrte Bildung dem frischen Leben entfremdet, verstand er, das Erlebniß durch den einfachsten, ungekünstelten, aber auch lebendigsten, vollkommen entsprechenden Ausdruck wiederzugeben. Sowenig er aber zum Schriftsteller geschickt sich erwies, so sehr war er des lebendigen Erzählens, der anschaulichen Darstellung in münd-

*) Vgl. Lutterbeck, die neutestamentlichen Lehrbegriffe II. S. 143. Grote in seiner „Geschichte Griechenlands" wendet auf die Rhapsoden des epischen Zeitalters an, was Saxo Grammaticus von einem Engländer aus dem entsprechenden Zeitalter sagt: „literis quidem tenuiter instructus, sed historiarum scientia apprime eruditus".

**) Vgl. Ewald, Kommentar zu der Stelle.

licher Rede mächtig. Männer der That pflegen auch Männer der Erinnerung zu sein; d. h. es werden aus ihnen zwar nicht leicht Historiker, wohl aber Verfasser von Memoiren, z. B. Julius Cäsar. Petrus war, literarisch betrachtet, eine epische Persönlichkeit. Das Charakteristische des Epischen aber liegt in der Mündlichkeit der Darstellung, wie schon der Name „Epos" zeigt und „das Singen und Sagen" beweist. Das wahre Epos, das Volksepos gehört dem illiteraten Zeitalter der Völker an und schließt den Zwiespalt volksmäßigen Denkens und schulmäßiger Denkbildung aus.

Der so beschriebene Jünger des Herrn war es, der als Mund der Zwölfe wie der ganzen Anfangsgemeinde und als Organ des h. Geistes dem Urevangelium die einheitliche Art und Gestalt gegeben hat, welche durch alle Verschiedenheiten der neutestamentlichen Darstellungen hindurchscheint und sich in den Veränderungen, welche die eigenthümlichen Zwecke der Autoren nöthig machten, als das Bleibende erweist. Auf Petrus geht die Tradition zurück, aus welcher der Heidenapostel das Evangelium geschöpft hatte, welches er predigte und auf welches er sich in seinen Briefen beruft. Trotz der eigenthümlichen Färbung, welche dies Petrinische Urevangelium in den heidenchristlichen Kreisen angenommen hatte und annehmen mußte, zeigt sich auf das deutlichste die Uebereinstimmung zwischen den Paulinischen Fragmenten, dem paulinischen Lukasevangelium einerseits und dem Petrinischen Markusevangelium andererseits. Aus derselben Quelle floß, was im Evangelium Johannis mit der Darstellung der Synoptiker zusammenstimmt.

Sehen wir endlich auf die kirchliche Ueberlieferung, so weist uns dieselbe durch ihr ältestes Zeugniß, die Nachricht des Papias, der dann die späteren Väter folgen, auf das Markusevangelium hin als die Evangelienschrift, welche aus den Erinnerungen und Predigten des Petrus durch Aufzeichnung des Evangelisten Markus entstanden sei. Auf dieses Evangelium haben wir daher zuerst unsere Aufmerksamkeit zu richten. Die Frage aber ist hier nicht, ob wir im Markusevangelium die früheste Evangelienschrift finden, sondern ob uns hier das Evangelium begegne, auf welches die Untersuchung dieses ersten Kapitels hinleitet.

Zweites Kapitel:

Der Inhalt des Markusevangeliums oder der Erinnerungen des Petrus.

Das Evangelium des Markus trägt die Ueberschrift „Anfang oder Ursprung des Evangeliums von Jesu Christo". Der Verfasser versteht darunter, wie seine Schrift zeigt, den ersten und wesentlichen Inhalt des Christenthums, als einer geschichtlichen Macht, und der evangelischen Predigt als des Mittels, durch welches das Christenthum in der Welt sich geltend macht.*) Dieser erste Inhalt des Evangeliums beginnt von dem öffentlichen Auftreten Jesu in Galiläa nach der Gefangennehmung des Täufers (1, 14, 15). Aber obwohl der Evangelist sich lediglich hierauf beschränken will, so kann er doch seinen Lesern nicht verhehlen, daß solcher „Ursprung des Evangeliums" eine zwiefache Voraussetzung hat. Davon handelt die kurze Einleitung unserer Schrift 1, 2—13.

Einleitung 1, 2—13.

Nicht ohne geschichtliche und prophetische Vorbereitung ist das Christenthum in seinem Stifter auf Erden erschienen. Alle Weissagung der Propheten von Jesaia dem ersten bis zu Maleachi dem letzten, welche ja nichts anderes sein will als Vorbereitung auf die vollkommene Offenbarung Jehovah's und seinen großen Tag, faßte sich persönlich zusammen in Johannes, dem Täufer. Wie der Inhalt seiner Predigt Buße, d. h. Abkehr von dem breiten Wege, den das Volk gezogen, war, so entsprach dem seine Erscheinung in der Wüste. Von sich aber weist er hinweg auf den Größeren und von seiner Wassertaufe auf die Geistestaufe Christi (1, 2—8). Wie nun die Geschichte Jesu, der Inhalt des Evangeliums, einen solchen

*) Vgl. für dieses wie für die nächsten Kapitel das treffliche Werk: Klostermann, das Markusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte. Göttingen, 1867.

Zusammenhang mit der geschichtlichen Vergangenheit hat, sofern Johannes der Täufer durch die Propheten auf die Gesamtoffenbarung Gottes im Alten Testamente zurückweist, so hat das geschichtliche Auftreten Jesu auch seinen ewigen und himmlischen Hintergrund. Das zeigt der Evangelist im zweiten Theil seiner Einleitung (V. 9—13). Als nämlich Jesus sich vom Täufer im Jordan taufen ließ, da öffnete sich der Himmel: der Geist ließ sich in Gestalt einer Taube auf ihn nieder und eine himmlische Stimme erklärte ihn für den geliebten Sohn des Vaters, an dem er Wohlgefallen hat. Der Geist aber ließ ihn in der Wüste dem Satan gegenübertreten und von demselben versucht werden, da nur die wilden Thiere und die Engel seine Zeugen waren. An jenem geschichtlichen oder prophetischen und an diesem überirdischen Hintergrund seines Gegenstandes führt der Evangelist eilends die Leser vorüber, um ihn nun in lebendigen und reichen Bildern auszuführen.

Wir werden aber aus dieser Zwietheilung der Einleitung auf eine Zwietheilung des ganzen Evangeliums schließen und in der ersten Hälfte den vom Täufer geweissagten König des Reiches Gottes, den Christus, in der zweiten dagegen den Sohn Gottes kennen zu lernen erwarten dürfen.

Die Ueberschrift der ersten Hälfte enthalten V. 14 und 15, welche besagen, daß Jesus nach der Gefangennehmung des Täufers in dessen Predigtamt eingetreten und daß der Inhalt seiner Predigt Buße und Glaube an das Evangelium gewesen sei.

Erste Hälfte: Das Galiläische Evangelium 1, 16—8, 26.

Erste Gruppe 1, 16—45.

Wie Petrus seinen Zuhörern das erste Auftreten Jesu und den Eindruck desselben auf die Galiläer schilderte.

Das erste Stück der Gruppe enthält die Berufung der zwei Brüderpaare, als deren Haupt Simon voransteht. Vorbeiziehend am See Genezareth rief sie Jesus von ihrer Fischerarbeit zu seiner Nachfolge ab (1, 16—20). Nun will, was weiter berichtet wird, als solches betrachtet sein, was sich im Auge und Sinn der Jünger abgespiegelt und ihrer Erinnerung eingeprägt hat. Wohl hatte Jesus schon vor der Mk. 1, 23 ff. berichteten Geschichte wunderbare Thaten gethan (Luk. 4, 23 ff.); aber hier werden nur die Erlebnisse der Jünger mitgetheilt. Sie beginnen mit den Thatsachen, welche in Kapernaum am ersten Sabbath geschahen, den

die Jünger in Gemeinschaft mit dem Herrn verlebten. Mit Lehren in der Synagoge begann er; und der Eindruck war, daß er lehrte als Einer der Gewalt hat und nicht wie die Schriftgelehrten. Aber den Inhalt seiner Lehre recht zu fassen war noch Niemand im Stande. Unvergeßlich stand dagegen im Gedächtniß des Petrus die erste Wunderthat, die er erlebte. Es ist die Heilung des Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum. Wir hören, wie der unreine Geist in Jesu den Heiligen Gottes erkennt und anerkennt, während das Volk nicht weiß, was es von ihm zu halten habe. Es wird uns vor Augen gestellt, wie der Dämon, nachdem ihn Jesus hat verstummen heißen, den Kranken in Krämpfen hin und her reißt und dann mit gewaltigem Geschrei aus ihm hinwegfährt.

Die folgende Begebenheit führt uns aus der Synagoge in das Haus des Simon und Andreas. Da liegt die Schwiegermutter Simon's am Fieber darnieder. Jesus ergreift ihre Hand und heißt sie aufstehen. Da verläßt sie das Fieber und sie dient ihnen. Als es dann aber Abend wurde und mit Sonnenuntergang der Sabbath zu Ende ging, da brachte man Kranke und Dämonische von allen Seiten und die ganze Stadt drängte sich an die Thüre. Und er heilte viele und trieb die Dämonen aus, verbot ihnen aber, ihn bekannt zu machen.

Endlich sehen wir den Herrn in tiefer Nacht in die Einsamkeit entweichen; daselbst betet er. Simon aber und die Jünger mit ihm folgen ihm dahin und wollen ihn zurückholen. Da eröffnet er ihnen, daß seine Sendung sei, auch an anderen Orten zu predigen. Und so trat er auf in allen Synagogen Galiläas predigend; um der Predigt willen aber trieb er auch die Dämonen aus.

Das war der Anfang der Wirksamkeit Jesu, wie er in der Erinnerung des Apostels lebendig war. Noch fügt er eine Erzählung an, welche zur folgenden Gruppe überleitet. Ein Aussätziger geht ihn mit gläubiger Bitte um Heilung an; und in Erbarmung faßt ihn der Herr bei der Hand und reinigt ihn vom Aussatz durch sein befehlendes Wort. Den Geheilten aber will er nicht in seiner Nähe als seinen Anhänger dulden. Vielmehr heißt er ihn nach dem Gesetze Mosis handeln und weist ihn fort an den Priester. In solcher Demuth unterstellt sich der Mächtige den Ordnungen seines Volkes. Durch solche That aber ward der Zudrang zu ihm immer stärker, und auch an den einsamen Oertern, wohin er sich zurückzog, suchte man ihn von allen Seiten auf.

Zweite Gruppe 2, 1—3, 6.

Wie Petrus den Beginn der Feindschaft in Pharisäern und Schriftgelehrten gegen Jesum schilderte.

Gleich der ersten Gruppe besteht auch die zweite aus fünf Stücken, welche dem Bilde Jesu einen neuen wichtigen Zug hinzufügen. Es sind: die Heilung des Gichtbrüchigen, den man durch das Dach läßt, die Berufung des Levi und das Zöllnergastmahl, vom Fasten, vom Aehrenausraufen und die Heilung der verdorrten Hand. Auch hier werden mehrere Wunderthaten berichtet (erstes und letztes Stück); aber nicht, wie in der ersten Gruppe, liegt hier auf dem Wunderthun der Nachdruck. Es soll nur einem Anderen dienen. Was das sei, stellt sogleich das erste Stück ins hellste Licht. Jesus ist der Sündentilger, welcher die Macht hat, wie Gott selbst Sünden zu vergeben. Und Wunderthäter ist er, weil, wer Macht hat über die Sünde als die Ursache alles Uebels, auch Macht haben muß über die Folgen derselben, über Krankheit und Tod. Das Wunderthun, wie es die erste Gruppe schildert, ist unter allgemeinem Staunen, doch ohne Anstoß verlaufen. Indem der Herr als der Sündentilger auftritt, da erhebt sich der Widerspruch der Pharisäer und Schriftgelehrten, der geistigen Leiter des Volkes, als greife er jetzt in ihren Beruf ein.

Freilich zunächst scheint es ja, als träten jene nicht für sich selbst ein, sondern für die Ehre Gottes. Als Jesus zu dem Gichtbrüchigen sagt: „Mein Kind, deine Sünden sind dir vergeben", da beschuldigen sie ihn in ihren Herzen der Lästerung. Noch wird der Gedanke nicht laut und muß gänzlich verstummen, als der Herr sein Recht der Sündenvergebung durch die Heilung des Kranken beweist. Aber was sie in ihren Herzen gegen Jesum antreibt, das läßt das zweite Stück näher erkennen. Am See vorüberziehend beruft er den Zöllner Levi und sitzt samt seinen Jüngern in dessen Haus in Gesellschaft von Zöllnern und Sündern zu Tische. Da wagen sich pharisäische Schriftgelehrte an seine Jünger und halten ihnen die unwürdige Gemeinschaft ihres Meisters vor. Er aber bezeugt sich als den Arzt, der es nicht mit den Gesunden sondern den Kranken zu thun hat. So hat er nicht nur die Macht, Sünden zu vergeben, wie das erste Stück zeigte, sondern es ist auch sein Beruf, die Sünde zu tilgen. Und endlich setzen ihn Johannesjünger und Pharisäer zur Rede darüber, daß seine Jünger nicht wie die andern religiösen Genossenschaften durch Fasten ihren Ernst beweisen. Da antwortet er jenen, die wohl ihres Meisters Gefangenschaft betrauerten: ihre Trauer durch Fasten anzuzeigen,

haben die Jünger keinen Grund, solange er, ihr Herr und Meister, bei ihnen ist, wie die Genossen des Bräutigams, solange sie diesen unter sich haben. Es wird aber die Zeit kommen, daß der Bräutigam von ihnen genommen ist; dann wird ein Fasten an der Zeit sein. Den Pharisäern aber sagt er: daß er seine Jünger das Fasten als religiöse Sitte nicht mithalten heißt, das hat darin seinen Grund, daß man ein altes Kleid nicht mit einem Lappen ungewalkten Zeuges flickt noch neuen Wein in alte Schläuche füllt. Es tritt mit dem Herrn ein neuer Geist religiösen Lebens in die Welt, der sich die Form seiner Bethätigung und die Gestalt seiner Erscheinung selber schaffen wird.

Und in einem vierten Stück setzen ihn Pharisäer darüber zur Rede, daß seine Jünger am Sabbath Aehren zu ihrer Sättigung ausraufen. Da beruft sich der Herr auf das Beispiel Davids, der im Angesicht Abiathars des Hohenpriesters die Schaubrode nahm und seinen und der Seinigen Hunger stillte. Als Herrn auch des Sabbaths giebt er sich zu erkennen. Endlich schließt unsere Gruppe mit einem fünften Stück. In einer Synagoge am Sabbath lauern sie ihm auf, ob er eine Heilung vornehme an Einem, der eine verdorrte Hand hatte. Da vollzieht er die Heilung als der, welcher gekommen ist, Alles in der Welt gut zu machen, was übel geworden und zu retten, was dem Tod verfallen ist. Und das stimmt gerade zu diesem Tag, dem Tage Gottes, des Barmherzigen. Hier wird nun auch berichtet, daß er die Laurer mit Zorn angeblickt, dann aber in tiefe Trauer über die Verstocktheit ihrer Herzen gekommen sei. Die Pharisäer aber stellten gemeinsam mit den Herodianern eine Berathung an, um ihn aus dem Weg zu räumen.

Die zweite Gruppe stellt den Fortschritt der Feindschaft der geistigen Führer Israels gegen Jesum dar, von den unausgesprochenen Gedanken (2, 6) bis zum wirklichen Beschluß der Vernichtung mit Hülfe der weltlichen Machthaber. Aber gerade dieser Feindschaft gegenüber und durch sie vermittelt enthüllt sich vielmehr und tiefer das wahre Wesen Jesu, als in der ersten Gruppe. Während er dort als der Wunderthäter auftrat, freilich so, daß er auf ein Anderes, als seine eigentliche Sendung hinwies (1, 38), erscheint er hier als der die Sünde zwischen dem Menschen und Gott hinwegschafft; und zwar als solcher, der nicht nur die Macht hat, das zu vollbringen (2, 10), sondern auch den Willen und den Beruf; denn als den Seelenarzt bezeichnet er sich (2, 17). Aber in dem bloßen Abthun des Uebels allein kann nicht seine Sendung beschlossen sein. Dreimal nennt er sich im dritten Stück den Bräutigam; als solcher bringt er die

Fülle des Lebens und stellt auf die Höhe des Lebens und der Freude, und gießt den Geist des neuen Lebens aus, dem auch das hochzeitliche Gewand und die Ausgestaltung nicht fehlen kann. Endlich stellt er sich, den Quell des neuen Geistes, als den ohne Maß Gesalbten dem Gesalbten des Alten Testaments gegenüber. Als solcher ist er der Herr der Ordnungen Gottes (2, 28). Wiederum kann er das nicht sein, ohne sie zu Gefäßen der Erlösung von allem Uebel zu machen (3, 4).

Dritte Gruppe 3, 7—35.

Das Bild der Jüngerwahl.

Auch die dritte Gruppe enthält fünf Stücke, zuerst eine allgemeine Schilderung der Verhältnisse, welche den Herrn bestimmten (3, 7—12), sodann die Jüngerwahl selbst (13—19), ferner die abmahnenden Stimmen der Auktoritäten Galiläas und Jerusalems und des Herrn Verhalten ihnen gegenüber (19—21, 22—30, 31—35).

Während in den herrschenden Kreisen des Landes die Vernichtung des Herrn geplant wurde, wuchs der Zudrang des Volkes. Von allen Seiten und von jenseit der Grenzen kamen sie, um ihre Kranken und Dämonischen heilen zu lassen; eine bemitleidenswerthe, wahren Glaubens und aller Erkenntniß ermangelnde Menge. Nur aus dem Munde der Dämonischen mußte der Herr gegen sein Verbot die Erkenntniß seines Wesens vernehmen. — Da setzt er Zwölfe aus seinen Jüngern ein, welche vor den anderen von ihm empfangen sollten, was er zu geben hat, damit sie dann auch durch Predigt und Heilung in jenem großen Arbeitsfeld wirkten (V. 14, vgl. Matth. 9, 35 ff.). Indem aber der Evangelist die Zwölfe aufzählt, verräth er V. 16 und 17 deutlich den mündlichen Bericht des Petrus als Grundlage seiner Darstellung.

So sind nur die Zwölfe eingesetzt als die Gehülfen des Herrn; und Simon soll als Petrus der Fels sein, auf dem das Gebäude ruhe, und die Söhne Zebedäi sollen als Donnersöhne die Propheten d. h. die Sprecher Gottes in diesem Hause sein. Was aber tritt ihnen zunächst entgegen? Als die Jünger mit ihrem Meister dem hülfesuchenden Haufen sich bis zur Erschöpfung hingegeben haben, da wollen die Familienangehörigen Jesu solcher compromittirenden Volksaufregung dadurch ein Ende machen, daß sie sich seiner bemächtigen. Und sie sagen: wer so mit den Verrückten sich zu schaffen macht, muß selbst seiner nicht mehr mächtig sein.

Aber auch eine höhere Auktorität giebt ihr Urtheil ab. Es sind Je-

rusalems Schriftgelehrten; sie haben als höchste Auktorität das letzte Wort zu sprechen. Und sie kommen nicht auf die Thorheit jener, die sich selbst widerlegt, da ein Verrückter nicht den anderen heilt. Sie sagen: nicht irgend einen Dämon hat er, sondern Beelzebub, den Herrscher der Dämonen; in dem treibt er sie aus. Dagegen nun erhebt sich der Herr und weist in Parabeln das Unsinnige solchen Urtheiles nach, warnt aber zugleich vor der Sünde, die nicht vergeben werden kann. Ihr ist im Begriff zu verfallen, wer den Eindruck des Sittlichen und Guten, die Wirkung des heiligen Geistes als Wirkung des Bösen sich und anderen darstellt.

Die sich nun aber, unbeirrt durch jene Widersacher, an ihn hielten, die erhob er in die engste Gemeinschaft mit sich. Denn das letzte Stück erzählt, daß Mutter und Geschwister, die liebsten ihm auf Erden, sich wie zum Troste an ihn drängen wollten, als jene boshaften Urtheile über ihn ergingen; da habe er erklärt, daß die sich ihm ergeben, um sein Werk als den Willen des Vaters zu thun, ihm Bruder, Schwester und Mutter seien.

Vierte Gruppe 4, 1—34.

Wie der Herr das Volk in Gleichnissen lehrte und wie er sie seinen Jüngern auflöste.

Von Anfang an und oft redet der Evangelist vom Lehren des Herrn (1, 21, 22, 27, 38 u. s. w.). Zu Gunsten der Predigt vom Reiche Gottes thut Jesus seine Wunderthaten, nicht um ihrer selbst willen. Doch jetzt erst kommt der Evangelist dazu, den Herrn in seinem Lehren darzustellen. Aber nicht den Inhalt desselben gilt es zunächst, sondern das Bild des Lehrers und die Art des Lehrens. Beispiele nur greift der Verfasser aus der Fülle seiner Lehre heraus (4, 2). Den Herrn aber schaut man sitzen im Schiffe auf dem See, und das Ufer bedeckt die Menge des Volkes (4, 1; vgl. 3, 9). Da hören wir als erstes Gleichniß die Geschichte vom Säemann, der seinen Samen auf den verschiedenartigen Acker streut. Was immer seine Wahrheit hat, wo nur das Wort des Evangeliums verkündet wird, das hat sie doch in jenem Augenblick sonderlicherweise. Das Volk Gottes, der Weinberg und Acker des Herrn, war nicht also vorbereitet für den Säemann, wie das gute Land ist, weder durch die Bußpredigt des Täufers noch durch die Wunderthaten Jesu; das hatte der Herr an den Pharisäern und Schriftgelehrten, die durch die erste Art des schlechten Bodens bezeichnet werden, und an der großen Masse des Volkes erfahren, die in den beiden folgenden Arten abgebildet wird. Gerade weil

aber das Volk im Ganzen also beschaffen war, darum konnte der Herr vom Geheimniß des Reiches Gottes nur in Gleichnissen zu ihm reden, damit die Perlen nicht den Säuen vorgeworfen würden. Wessen Inneres aber das gute Land darstellt, wie die Zwölfe samt den übrigen Jüngern, der vermochte auch die Schale und Hülle des guten Samens in den Gleichnissen zu sprengen, indem sie der Herr selbst den Unmündigen auflöste.

Den Jüngern aber sagt der Herr, daß es bei dieser Verhüllung der Wahrheit des Evangeliums nicht sein Bewenden haben werde (V. 21 ff.). Kommt doch das Licht nicht in das Haus, daß man's unter den Scheffel stelle. So ist in Christo das Licht der Welt erschienen zur Erleuchtung derselben. Jetzt werden nur die Jünger in der Stille zu Lichtträgern zubereitet (*χριστοφόροι* und *φωσφόροι*), damit, wenn die Zeit kommt, Alles offenbar werde, was jetzt verborgen ist. Darum nun gilt für die Jünger, jetzt einen Schatz der Erkenntniß zu gewinnen. Denn in dem Maße, als sie später zu geben vermögen, wird ihre Erkenntniß selbst gemehrt werden; weil nur wer da hat, Vermehrung empfangen, wer aber nicht hat, noch verlieren soll, was er hat (V. 24, 25).

Noch fügt der Evangelist zwei folgende Gleichnisse hinzu, in denen der Herr das Volk gelehrt hat. Es ist das Gleichniß von der Saat, um die sich der Säemann nicht weiter kümmert, die vielmehr durch eigne wie durch der Erde Kraft zum Ziele ihrer Entwickelung kommt, an welchem dann der Herr der Saat von Neuem eingreift. Endlich das dritte und letzte ist das Gleichniß vom Senfkorn.

Hatte der Evangelist das erste Gleichniß ausgewählt mit Rücksicht auf die Art der Zuhörer, zu denen Christus zu reden hatte, so scheint er die beiden letzten um der Leser willen angefügt zu haben. Denn waren diese, wie darauf die sonstige Art unseres Evangeliums führt, Römische Heidenchristen, so ward ihnen im Gleichniß vom Senfkorn die bedeutsame Aehnlichkeit des Reiches Gottes mit dem Römischen Reich vor Augen gestellt, sofern auch letzteres von kleinem Anfang ausgegangen ist. Dagegen zeigt das dem Markusevangelium eigenthümliche, die Mitte einnehmende Gleichniß den gewaltigen Unterschied des Reiches Gottes von einem weltlichen Staate auf. Das Reich Gottes hat in dem langen Zeitraum seiner Entwickelung, der zwischen der Saat- und Erndtezeit mitten inneliegt, kein sichtbares Oberhaupt und bedarf desselben auch nicht. Was Römischen Christen besonders schwer zu verstehen war, wenn sie die Civitas Dei mit der Civitas Romana verglichen, — ist ja doch die Römische Kirche zur Römischen Staatseinrichtung zurückgekehrt —, das läßt das Gleichniß von der Saat verstehen.

Fünfte Gruppe 4, 35—6, 6.

Wie der Herr durch seine Wunderthaten die Jünger zum rechten Glauben emporzuführen suchte.

Sogleich an die besondere Unterweisung, welche den Jüngern im Gegensatz zu der Volksmenge zu Theil ward, schließen sich Wunderthaten, welche die Jünger als unmittelbare Begleiter des Herrn erleben durften. Wie sie dort in das Geheimniß des Reiches Gottes, so sollen sie hier in das Geheimniß seiner Person schauen. Beide Geheimnisse aber, die ja wesentlich Eins sind, öffnen sich nur dem Glauben.

Im ersten Stück (4, 35—41) sieht man den Herrn vom Lehren müde schlafen auf dem Steuermannskissen. Er will an's jenseitige Ufer in die Einsamkeit. Da erhebt sich ein gewaltiger Sturm und die Wellen stürzen über das Schifflein. In der größten Noth wecken die Jünger Jesum und sprechen: Meister, liegt dir nichts daran, daß wir verderben? Da erhebt er sich und gebietet dem Wind und Meere Schweigen; und es wird eine große Stille. Dann aber schilt er die Jünger, daß sie so feige und glaubenslos. Und sie überkommt mit der Rettung ein neues Gefühl der Furcht, indem sie gewahr werden, wie wenig sie noch das Geheimniß dessen verstehen, dem Wind und Meer gehorchen. Wir müssen aber hiebei bedenken, wie schwer es Juden — im Gegensatz zu Heiden — nach ihren alttestamentlichen Vorstellungen werden mußte, in einem Menschen Göttliches anzuerkennen.

In einem zweiten Stück (5, 1—20) erleben die Jünger die Heilung des Dämonischen von Gadara. Vor anderen Kranken seiner Art war dieser Mensch durch dämonische Mächte verwüstet und grausenerregend. Niemand konnte ihn bändigen. Schreiend und sich selbst mit Steinen zerfleischend hielt er sich ferne von Menschen in Grabhöhlen auf. Sogleich aber als er Jesum erblickte, eilte er herbei und fiel vor ihm nieder, ihn als den Sohn des höchsten Gottes anerkennend, der auch über ihn Gewalt hat. Noch wie um ihm zu trotzen, nennt der Dämon seinen Namen: Legion, weil ihrer viele seien. Aber sogleich bittet er den Herrn, ihn in die Heerde Säue fahren zu lassen, um noch nicht an den Ort der Qual zu müssen. Und der Herr gestattet es, obwohl er weiß, daß die Stunde der Dämonen gekommen ist. Er hat eine andere Absicht. Die Säue, an zweitausend, stürzten sich ins Meer und ertranken. Durch die vor Entsetzen fliehenden Hirten erfahren die Bewohner der Stadt das Geschehene. Es ist die Predigt an diese zum großen Theil heidnischen Leute, die sie am

ehesten verstehen konnten, daß der Herr des heiligen Landes, das sie durch die unreinen Thiere entweihten, aber auch der Erlöser von dem Dämon des Heidenthums, dessen Name Legion, unter ihnen erschienen sei. In Schrecken zwar gerathen sie, aber aufnehmen mögen sie den Herrn nicht; sie bitten ihn vielmehr aus ihren Grenzen zu weichen. So setzt der Herr für diese Gegend den Geheilten als Prediger ein zum Zeugniß, daß sie den Heiland weggewiesen haben.

Es folgt als drittes und viertes Stück die Heilung des blutflüssigen Weibes und die Auferweckung des Töchterlein des Jairus (5, 21—43). Zur todtkranken Tochter des Synagogenvorstehers gerufen geht er im Volksgedränge. Und ein Weib, das zwölf Jahre am Blutflusse gelitten und vergeblich all ihr Vermögen den Aerzten geopfert hatte, berührt ihn im Volksgedränge heimlich am Gewande im festen Glauben, daß sie von ihrem heimlichen Uebel genesen werde. Und sogleich ging ihre Hoffnung in Erfüllung. Als aber der Herr fragt und sich umschaut, wer die Kraft aus ihm genommen habe, fällt erschreckt und zitternd das Weib vor ihm nieder und bekennt Alles. Und der Herr sagt ihr in Freundlichkeit: Meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen. Da kommt schon die Botschaft, daß das Kind des Jairus gestorben sei. Der Herr aber richtet den Muth des Vaters auf und heißt ihn nur glauben. Dann nimmt er nur drei seiner Jünger, den Petrus voran, mit hinein, treibt die Fremden hinaus und erweckt das Kind durch sein Wort: Mägdlein, stehe auf. Der profanen Menge draußen soll der Tod des Kindes als Schlaf gelten und die Wunderthat verborgen bleiben.

Die Gruppe schließt endlich das fünfte Stück, das Auftreten Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth (6, 1—6). Als er am Sabbath zu lehren anfängt, da können sie solche Weisheit und solche Wunderkraft nicht zusammenreimen mit dem Zimmermannsgeschäft, mit Mutter und Geschwistern, die doch nichts anderes sind als Einwohner von Nazareth; und sie ärgern sich an ihm. Der Herr aber erinnert sie an das ihnen wohlbekannte Wort vom Propheten, der gerade in seiner Vaterstadt und bei seinen Verwandten und in seinem Hause nichts gilt. Wunder vermochte er darum nicht unter ihnen zu thun, nur daß er sich einiger Kranken erbarmte. Trotz jenes Wortes aber verwunderte er sich ob ihres Unglaubens.

Das Alles haben die Jünger in Gemeinschaft des Herrn erlebt. Sie haben erfahren, daß der Herr Macht hat über das sturmgepeitschte Meer wie über eine von dämonischen Mächten in grausiger Weise zerrissene Menschenseele; daß der Glaube von ihm Hülfe empfängt, wenn alle mensch-

lichen Anstrengungen umsonst gewesen, ja wenn schlechterdings alle irdische Hoffnung zu Ende ist. Aber ebenso haben sie sehen müssen, daß alles Heilandswirken am Unglauben der Menschen seine unübersteigliche Grenze hat. Das haben sie im Gadarenerlande an den Fremden, besonders aber als düstere Weissagung an den Leuten von Nazareth erfahren.

Sechste Gruppe 6, 6—52.

Wie weit die Jünger im Stande waren, des Herrn Stelle zu vertreten.

In einem ersten Stück wird die erste Aussendung der Jünger geschildert. Darum sollten sie ja in besonderer Nähe des Herrn sein, damit sie sein Werk fortführen könnten (3, 14). Wie sie aber auftreten sollen, sagt ein kurzes Wort Jesu. Als die Verkündiger der Freudenbotschaft müssen sie willkommen sein; darum sollen sie keine Vorsorge für ihren Unterhalt treffen. Es wird ihnen gegeben werden, was sie bedürfen. So sollen sie es ohne Auswahl annehmen, wo es ihnen geboten wird. Wo man sie aber nicht hören will, da sollen sie auch jegliche Gemeinschaft aufheben. Die Zwölfe aber predigten im Namen Jesu Buße, und trieben Dämonen aus und heilten Kranke: zum Zeichen, daß der Herr des Reiches Gottes einziehen wolle (6, 6—13).

In der That kam alle im Lande das Gefühl an, daß eine neue Offenbarung eingetreten sei. Die Urtheile der Leute führt der Evangelist in einem zweiten Stück auf. Der König Herodes, dem sein böses Gewissen schlug, meinte, er sei der von den Todten erweckte Täufer, der zu seinem Gerichte komme. Andere glaubten, er sei Elias, der die Vorbereitung für das Kommen Jehova's treffe, noch andere meinten, es hebe die abgebrochene Offenbarung des Alten Testaments durch Propheten wieder an.

Es folgt nun in ausführlicher und lebendigster Schilderung die Erzählung vom Ende Johannis des Täufers. Den leichtsinnigen Mörder Herodes ließ darum sein Gewissen nicht in Ruhe. Es wird aber der Tod des Vorläufers als die gewaltige Weissagung auf das Ende Jesu dargestellt. Doch zugleich deutet der Evangelist den großen Unterschied an. Während den Jüngern des Täufers nichts anderes übrig blieb, als ihres Meisters Leib zu begraben, wird dagegen der Auferstandene in seinen Jüngern gegenwärtig und wirksam sein, und das Gewissen des Volkes Israel wird nicht zur Ruhe kommen, bis es sich zu dem von ihm Getödteten bekehrt hat.

Damit aber der Herr einmal in seinen Jüngern lebe und durch sie sein großes Werk auf Erden ausrichte, müssen jene wissen, was sie an ihm haben. Und obwohl die „Apostel" — denn so werden hier zuerst die Jünger genannt (6, 30) — im Stande waren, durch Bußpredigt und Krankenheilung auf das kommende Reich Gottes vorzubereiten, so ergab sich doch sogleich, daß sie noch nicht dessen Inhalt selbst an ihres Meisters Statt mitzutheilen vermochten. Das zeigt der Evangelist in den drei letzten Stücken dieser Gruppe (6, 32—56). Zuerst die Speisung der Fünftausend. An einen einsamen Ort hatte sich der Herr mit seinen Jüngern begeben, damit sie ausruhen sollten. Aber dennoch waren ihnen Volksmassen nachgezogen; und es jammerte den Herrn derselben. Denn wie Schafe, die keinen Hirten haben, erschienen sie ihm, von den Pharisäern und Schriftgelehrten verabsäumt, im Herrn den guten Hirten nicht erkennend und doch in ihrer Noth ihm nachlaufend. Da giebt er die erste Absicht auf und beginnt das Volk zu lehren. Als aber der Tag zu Ende geht, erinnern die Jünger Jesum daran, daß es Zeit sei, das Volk zu entlassen, damit sie in der Umgegend für Speise sorgen. Jesus antwortete ihnen: gebt ihr ihnen zu essen. Sie aber verstehen ihn nicht, sondern fragen, ob sie gehen und Speise kaufen sollen. Da tritt er selbst ein, heißt die Menge zum Mahle sich lagern auf dem grünen Gras; nimmt die fünf Brode und zwei Fische, welche die Jünger hatten, und speist fünftausend Mann; und für jeden der Jünger bleibt noch ein Korb voll Brocken übrig.

Noch hatten die Jünger nicht den Glauben, daß wer da strebt nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit alles Uebrige hinzuempfangen werde (Matth. 6, 33). Noch waren sie nicht im Stande, zu thun, was geschehen muß, wenn eintreten wird, was dieser Vorgang weissagt. Wenn die Völker der Erde hungernd und dürstend nach der Gerechtigkeit sich an sie heran drängen werden, werden sie dann dessen gewiß sein, daß ihre Worte als Geist und Leben allen Bedürfnissen der Menschheit genügen werden?

Was den Jüngern noch fehlte, zeigen die beiden letzten Stücke. Um zu beten, war Jesus allein in die tiefe Nacht auf dem jenseitigen Ufer zurückgeblieben. Und während die Jünger im Schiff mit dem Winde kämpfend sich auf dem See befanden, sehen sie ihn um die vierte Nachtwache auf dem Wasser zu ihnen hin wandeln. Sie hatten ihn erkannt, und doch, da sie ihn auf dem Meere gehen sahen, meinten sie, es sei ein Gespenst und schrien vor Furcht auf. Da kommt er zu ihnen, und der Sturm schweigt. Sie waren aber ganz außer sich über das Erlebte, denn

noch hatten sie nicht recht verstanden, was an den Broden geschehen war, sondern ihr Herz war noch verhärtet. So konnte sich ein Apostel ausdrücken, wenn er von der Höhe seiner späteren Erkenntniß zurückblickte. Noch fehlte ihnen die Erkenntniß, daß er sei das Brod des Lebens, vom Himmel herabgekommen, daß er sei der, durch den Alles geworden ist, was ist, der darum auch Macht hat über Meer und Wind (Joh. 1, 3, 4; 6, 35). Statt ihn dafür zu erkennen, verfielen sie lieber auf den abergläubischen Gedanken, daß er ein Gespenst sei.

Was in seinem ganzen Heilandswirken ihnen vor Augen lag, erkannten sie dennoch nicht, daß er sei das ewige Leben, leibhaftig erschienen. Das hebt der Evangelist zum Schluß hervor (V. 53—56), indem er in dem Wunderthun, das sogleich wieder anhebt, den Zug betont, daß alle Kranken genasen, die auch nur den Saum seines Gewandes berührten.

Siebente Gruppe, 7, 1—8, 26.

Mit welcher Mühe und Noth der Herr die Jünger zur ersten Stufe rechter Erkenntniß hinaufgeführt habe.

Im ersten Stück der letzten Gruppe waren die Jünger als Gehülfen Jesu ausgezogen, nachdem ihnen der Meister die Lebensart angegeben hatte. Im ersten Stück der siebenten Gruppe (7, 1—23) werden sie von Pharisäern und Jerusalemischen Schriftgelehrten darüber zur Rede gesetzt, daß sie mit ungewaschenen Händen das Brot essen, der Satzung der Väter zuwider. Die Jünger werden sich auf ihren Meister berufen haben. Und Er vertheidigt sie, indem er zunächst jenen zeigt, wohin ihr Traditionsprincip geführt habe, nämlich zur Vernichtung des Wortes Gottes, dann aber der natürlichen Reinheit der Juden als Grundlage seiner Gemeinschaft die sittliche Reinheit entgegenstellt. Und die Jünger waren nicht nur unfähig, ihr eigenes Verhalten zu vertheidigen, sondern auch die Rechtfertigung des Meisters ohne besondere Auslegung zu verstehen (V. 18).

Den Jüngern, welche was sie thun nicht zu vertheidigen wissen noch auch das Wesen des neuen religiösen Lebens, das sie vertreten, recht verstehen, tritt im zweiten Stück (V. 24—30) das kananäische Weib entgegen. Obwohl der Herr an der Heidengrenze von Tyrus verborgen bleiben wollte, dringt das Weib zu ihm hindurch, um Hilfe für ihre dämonische Tochter zu erbitten. Jesus weist sie auf die Hausordnung Gottes hin, wonach erst die Kinder des Hauses, das Volk Gottes, satt

werden sollen, ehe die Hündlein empfangen. Und sie erkennt die Hausordnung an. Aber in demüthigem und doch zuversichtlichem Glauben macht sie geltend, daß darum doch von dem reichen Tische Israels in der Verborgenheit an arme Heiden Brosamen abfallen mögen, ohne daß dem Volke Gottes etwas entzogen werde. Und der Herr hilft ihr um dieses Wortes willen. Wie trefflich hatte das heidnische Weib des Herrn Sinn erkannt und wie gewaltig war ihr Glaube an die unendliche Barmherzigkeit des Heilandes!

Welche Mühe dagegen die Kinder des Hauses dem Herrn machen, bis sie zu hören und zu reden vermögen, das zeigt das dritte Stück von der Heilung des Taubstummen (V. 31—37). Wie er sich zu dem Unglücklichen herabläßt und ihn ganz so behandelt, wie dessen Art es erfordert, wie er ihn von der Menge besonders nimmt, damit er erkenne, daß es ihm gelte, wie er ihm die Finger in die Ohren legt und mit Speichel aus seinem heiligen Munde ihm die Zunge berührt und unter Aufblicken zum Himmel und Aufseufzen das „Thue Dich auf" spricht, — das alles zeigt nicht nur die Erbarmung des Herrn für diesen Unglücklichen, sondern war in der Erinnerung eines der Zwölfe zum Bilde der ganzen Erziehung geworden, durch welche die Jünger geworden waren, was sie sind: Apostel und Prediger des Heils für die ganze Welt.

Es folgt ein viertes Stück (8, 1—21), welches in abschließender Weise die Verschlossenheit des Sinnes in Israel und auch in den Jüngern schildert. Wieder hat sich viel Volks um den Herrn versammelt und tagelang bei ihm ausgeharrt. Da sollen die Jünger für ihre Speisung sorgen; aber auch jetzt wissen sie nicht, daß die Stunde da ist, ein Wunder zu thun. Da speist der Herr mit sieben Broden und wenigen Fischlein viertausend Mann; und man füllt sieben Körbe mit Brocken. — Dann kommen sie in die Gegend Dalmanutha. Und Pharisäer begehren ein Zeichen vom Himmel. Da seufzt der Herr auf im Geist über die Verstocktheit dieses Geschlechtes, das in der Fülle der Zeichen nicht zum Glauben kommen kann noch will. — Als nun der Herr seine Jünger im Gespräch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes d. i. vor der falschen Orthodoxie und heuchlerischen Frömmigkeit jener und dem weltlichen, heidnischen Sinn dieses warnt, da mißverstehen die Jünger dies Wort von ihrem leiblichen Unterhalt, als warne der Herr vor den Nachstellungen jener Menschen. Der Herr muß ihren verschlossenen Sinn, ihre Augen die nicht sehen und ihre Ohren die nicht hören beklagen; er erinnert sie an die zwei Speisungen und ihre Bedeutung, daß der

Jünger Sorge allein sein solle, das ewige Brod des Lebens im Herzen zu haben und dasselbe rein zu halten von jeglicher Berührung mit dem Sauerteige der Pharisäer und des Herodes, daß dann die Fülle des Lebens über ihre Hörer wie über sie selbst sich ergießen werde.

Die siebente Gruppe und damit die erste Hälfte unseres Evangeliums finden ihren Abschluß in dem fünften Stück, der Blindenheilung von Bethsaida (V. 22—26). Auch diesen Unglücklichen nimmt Jesus für sich allein und behandelt ihn mit Sorgfalt. Aber der Erfolg ist nur ein unvollkommner. Aufblickend sieht er die Menschen nur so, daß sie ihm wie wandelnde Bäume erscheinen. Es bedarf daher einer zweiten Handauflegung, und nun erst ward sein Gesicht vollkommen hergestellt. Offenbar ist auch diese Heilungsgeschichte einem der Apostel zum Bilde der Erziehung der Jünger zur vollen Heilskenntniß geworden und hat nur wegen dieser Beziehung hier eine Stelle gefunden. Zwei große Epochen hat diese Erziehung, wie jene Heilung. Wir stehen eben am Ende der ersten. Wie der Blinde zwar sah, aber nur undeutlich und in sich widersprechend: gespenstische Bäume, so sind die Jünger zur Erkenntniß des Uebermenschlichen in Jesu gekommen und hielten dennoch seine Erscheinung auf dem See für ein Gespenst (vgl. 8, 23 und 27). Indem sie demnach sahen und doch nicht sahen, hörten und doch nicht hörten, galt von ihnen V. 18: „Augen habend sehet ihr nicht, Ohren habend höret ihr nicht und behaltet nicht im Gedächtniß", weil nur das recht gesehene und gehörte dem Gedächtniß bleibt.

Und doch ist der Anfang der guten Erkenntniß in ihnen vorhanden, wie das erste Stück der zweiten Hälfte unseres Evangeliums zeigt (8, 27 — 30). Darum kann sich Jesus ihnen weiter hingeben, um sie zur Vollkommenheit hinanzuführen.

Daß hier die erste Hälfte unseres Evangeliums zu Ende gehe, ist auch durch die Betonung der beiden Zahlen „fünf" und „sieben" (V. 19 und 20) angedeutet. Wir haben nach der Einleitung sieben Gruppen von je fünf Stücken gefunden.

Zweite Hälfte: Das Jerusalemische Evangelium 8, 27 ff.

Wir erwarten hier, tiefer in das Wesen dessen eingeführt zu werden, den die Jünger als den Christus anerkannt haben. Für die zweite Hälfte ist daher die Frage 12, 35 charakteristisch: „Wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Christus Davids Sohn sei?"

Erste Gruppe, 8, 27—9, 29.

Wie Jesus seine Jünger auf seinen Leidensweg und ihre Nachfolge vorbereitete.

Das erste Stück (8, 27—30) führt uns zur nördlichsten Grenze des heiligen Landes und zum äußersten Puncte, welchen Jesus auf seinen Wanderungen erreicht hat, nach Cäsarea Philippi, am Fuße des Libanon. Es muß daher V. 27: „Und es ging aus Jesus und seine Jünger in die Dörfer von Cäsarea Philippi" in Beziehung gesetzt werden zu 1, 14: „Nachdem aber Johannes übergeben worden, kam Jesus nach Galiläa predigend u. s. w." Von jetzt an zieht Jesus nur noch einmal durch Galiläa ohne bleibenden Aufenthalt (9, 30). Indem jene Ortsbestimmung hervorgehoben wird, soll damit die Höhe des Evangeliums angezeigt werden. Von dieser äußersten Grenze Galiläas geht nun der Zug Jesu und des Evangeliums nach Jerusalem und Golgatha. An diesem äußersten Puncte Galiläas nämlich hat auch Jesus erreicht, was seine galiläische Wirksamkeit an den Jüngern erreichen soll. Hier fragte er sie, für wen sie ihn halten, im Unterschiede von den Schaaren, die ihn umlagern und seine Wohlthaten genießen. Während diese es nur zu den abergläubischen Meinungen bringen, daß er Johannes der Täufer oder Elias oder sonst einer der Propheten sei, und über diese Meinungen schlechterdings nicht hinauskommen können (vgl. 6, 14, 15), kann Petrus im Namen der übrigen das gute Bekenntniß ablegen, daß er der Christ sei. Hier tritt nach der Ueberschrift der Name Christus zum ersten Male auf und bildet so deutlich die Grenzscheide der beiden Hälften des Evangeliums. Mit diesem Bekenntniß gehören die Jünger in neuer Weise zu Jesu; daher sie der Evangelist in den ersten Worten dieser zweiten Hälfte des Evangeliums auf feierliche Weise mit Jesus zusammenschließt (V. 27), auch hiedurch den Anfang eines neuen Abschnittes hervorhebend. So ist denn mit diesem Bekenntniß das gute Ziel der galiläischen Erziehung der Jünger erreicht. Indem sie Jesum den Christ nennen können, sind sie im Gegensatz zur blinden Menge sehende. Es ist an ihnen geschehen, was dem Blinden von Bethsaida widerfuhr.

Aber sogleich ergiebt sich im folgenden Stück (8, 31—33), wie sie auch darin jenem Blinden gleichen, daß ihr Sehen nur ein undeutliches, unvollkommenes ist. Sie müssen erst in Jesu den leidenden Messias erkennen lernen und durch sein Leiden in seine Gottessohnschaft hindurchschauen. Zum ersten Male sagt Jesus frei heraus, daß des Menschen Sohn viel leiden müsse, daß er statt Anerkennung von den Obersten Israels zu

erfahren getödtet werde, um dann freilich am dritten Tage aufzuerstehen. Da zeigt sichs denn, daß die Jünger in Jesu einen Nachfolger Davids erwarten, der wie sein Ahne von Priestern und Volk in seinem herrlichen Königthum anerkannt werde. Denn Petrus versucht den Herrn abzuhalten, den Leuten Dinge zu sagen, die sie ja hindern mußten, zum Glauben zu kommen. So muß Petrus hören, daß jetzt die Stimme Satans, des Versuchers, aus ihm rede (vgl. 1, 13). Von nun an wird alle Erziehung der Jünger darauf abzielen, sie in die Bedeutung des messianischen Leidens einzuführen, durch dies Leiden hindurch aber zur Erkenntniß seiner Gottessohnschaft. Diese zwei einander so entgegengesetzten Stücke berühren sich mit dem Inhalt der zweiten Hälfte der Einleitung 1, 9—13: Versuchung Jesu in der Wüste und Stimme aus dem Himmel: Du bist mein lieber Sohn. Die Einführung in das Leiden geschieht in einem dritten Stück (V. 34—9, 1). An Volk und Jünger ergeht die Stimme Jesu, daß es in der Nachfolge Jesu eine Verleugnung des eigenen natürlichen Selbst gelte, daß der Jünger auf den Besitz dieser Welt so ernstlich verzichten müsse, wie der zur Richtstätte hinschreitende Verbrecher. Wer sein Selbst erhalten wolle, der werde es für die künftige Welt verlieren; wer es aber um Christi willen dahingebe, der werde es vielmehr gewinnen für die neue Ordnung der Dinge, welche anhebe, wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit mit den heiligen Engeln komme. Den Anfang der Machtentfaltung des Reiches Gottes aber werden einige derer, die dies hören, noch erleben in dem Geschick, das über das ehebrecherische und sündige Geschlecht der Gegenwart ergehen wird.

Der Vorausverkündigung des messianischen Leidens und der Forderung der Nachfolge auf dem Leidenswege stellt sich im vierten Stück hellleuchtend die Verklärung auf dem Berge gegenüber (9, 2—13). Statt der irdischen Herrlichkeit des Thrones Davids sehen die drei auserwählten Jünger hier eine himmlische Herrlichkeit verklärten Lebens aus Jesu hervorbrechen. Sie müssen erkennen, daß wenn Jesus einen anderen Weg gehen will, als sie wünschen, er auch ein anderes und viel herrlicheres Ziel in Aussicht hat, als sie ihm zuerkannten. Wenn die Lilien auf dem Felde schöner gekleidet sind, als Salomo in all seiner Herrlichkeit, was gilt dann erst von der verklärten Erscheinung Jesu! Und sie sahen Moses und Elias mit Jesu reden. Wie man Moses Grab vergeblich suchte — es heißt, Gott bestattete ihn — wie Elias dem allgemein menschlichen Geschick entzogen wurde, so wird dieser Heilige Gottes die Verwesung nicht sehen, wenn er auch dem Tode anheimfällt; er wird durch seine

Auferstehung in die Seinsweise für immer eintreten, in der sie ihn vorübergehend auf dem Berge erblicken. Denn — so hören sie endlich — er ist der Sohn Gottes; wie jene größten Helden Israels nur seine Knechte waren (vgl. 1, 11). Darum aber sollen sie ihn hören und seine Worte gläubig aufnehmen, auch wenn sie befremdlich sind. Es wird ihnen aber verboten, von dieser Erscheinung zu reden, bevor sie Jesu Auferstehung erlebt haben; erst dann werden sie im Stande sein, sie richtig zu erkennen; wie denn Petrus sein Mißverständniß durch die Aeußerung auf dem Berge an den Tag legte. — Beim Niedersteigen machen schließlich die Jünger Jesum auf den Widerspruch aufmerksam, der zwischen der Weissagung der Schrift und seiner Leidensverkündigung zu bestehen scheint. Sie haben den Elias in Herrlichkeit bei dem Meister gesehen, so hat es ja doch seine Richtigkeit mit der Lehre der Schriftgelehrten, daß Elias das Reich einrichten müsse, das der Messias dann einnehme; wie stimmt denn damit sein Leiden? Der Herr bestätigt jene Lehre; aber er zeigt, daß sich auch an dem Vorläufer das Doppelte erfüllen müsse, was die Weissagung vom Messias verkündigt: Leiden und Herrlichkeit. Und das erste ist schon an dem Elias des neuen Testaments geschehen. Johannes hat von der Herodias erleiden müssen, was einst Jesabel gegen Elias plante. So wird es auch dem Messias gleichermaßen ergehen. Wiederum kann auch der andere Theil der Weissagung nicht unerfüllt bleiben.

Die erste Gruppe beschließt die Erzählung von dem Dämonischen, der stumm war, und den die Jünger nicht heilen konnten (9, 14—29). Gerade unser Evangelium hat das grause Gemälde am eingehendsten durchgeführt. Man sieht den Leidenden sowohl in der Schilderung des Vaters, wie da er zu Jesu gebracht wird. Es tritt dies Bild der schreckenvollen Wirklichkeit in starken Gegensatz zu jener verklärten Welt auf dem Berge. Die Jünger sind dieser Wirklichkeit gegenüber ohnmächtig gewesen. Der Herr selbst nur konnte helfen. So ergibt sich denn, daß wie ihre Glaubenserkenntniß (8, 32, 33) so auch ihr Glaubenswirken ein unvollkommenes sei. Dennoch erfahren sie aus dieser letzten Wunderthat in Galiläa, daß sie durch Glauben und Gebet auch des argen Geschlechtes mächtig werden sollen, in dessen Mitte sie bleiben müssen, wenn Jesus in die Herrlichkeit eingeht.

Zweite Gruppe, 9, 30—10, 11.

Wie Jesus seine Jünger lehrte, was aus seiner Nachfolge für sie im Verhältniß zu einander und zu den Gütern der Welt folge.

Deutlich hebt der Evangelist in einem ersten kurzen Stück (9, 30—32) den Anfang eines neuen Abschnittes hervor. Es ist die zweite Ankündigung des Leidens Jesu. Schon zieht der Herr an den Stätten seines früheren Wirkens vorüber und will sich nicht mehr dem Volke hingeben. Nur um die Belehrung seiner Jünger ist es ihm zu thun. Alles aber, was er ihnen noch zu sagen hat, ruht wesentlich auf dem Verständniß der Einen, das ihnen nicht in den Sinn will.

So nimmt denn ein zweites Stück (V. 33—50) davon seinen Ausgang, daß zwischen den Jüngern und zwar von Seiten der Zwölfe gegen andere die Frage erörtert wurde, wer im aufzurichtenden Messiasreiche eine höhere Stellung erlangen werde. Jesus eröffnet den Zwölfen, daß ihre Vorderstellung nur auf Unterordnung und Aufopferung für alle anderen sich gründen müsse. Indem er ein Kind in seine Arme schließt, lehrt er, daß wer den Geringsten in seinem Reiche ehre, damit gerade ihn und den Vater ehre. Da erwähnt Johannes die Thatsache, die wahrscheinlich den Anlaß zum Streit gab; sie wollten einem Jünger wehren, im Namen Jesu Teufel auszutreiben, weil derselbe die Auktorität der Zwölfe nicht anerkannte, als sie ihn zur Nachfolge aufforderten. Jesus mißbilligt ihr Thun; mit dem Bekenntniß zu Jesu Namen hat jener einen guten Anfang gemacht, der ihn auch weiter führen wird. So mögen sie sich damit begnügen, daß er sich nicht gegen sie erklärt und sie als Jünger Jesu verworfen hat. In diesem Sinn sollen sie auch einen Becher Wasser hochachten, der ihnen als Christi Jüngern gereicht wird. Dagegen mögen sie in hoher Stellung sich vor dem Aergsten hüten, einem der Geringen unter den Gläubigen Aergerniß zu geben. Hier kann der geringste nicht hoch genug geschätzt werden; wie andererseits der werthvollste natürliche Besitz dem Glauben und dem Besitz des Gottesreiches ohne Zögern geopfert werden muß. Solcher Glaube allein, der auch das Liebste aufzuopfern vermag, macht die Jünger zu dem, was sie sein sollen, zum Sal. der Erde, durch welches die Welt für Gott wohlgefällig gemacht wird Solchen Glauben und damit die volle Schärfe des Christenthums soll jeder für sich haben, friedfertig aber und milde gegen andere sein.

So soll denn das christliche Gemeinschaftsleben auf dem Grundsatze ruhen, daß jedermann die höchsten Anforderungen an sich selbst, nicht aber an andere stellt und andern nur in Aufopferung voranzustehen sucht.

Dieser Geist der Selbstverleugnung wird auch die Ehe wieder zu dem machen, was sie nach dem Willen des Schöpfers sein sollte, eine unauflösliche Gemeinschaft. Denn nur die Hartherzigkeit des natürlichen Menschen, nicht der Wille Gottes ist die Ursache des Scheidebriefes, den Moses zu geben gestattet hat.

Ein drittes Stück (10, 1—12) hat diesen Inhalt. Ein viertes (V. 13—16) handelt von den Kindern, die man zu Jesu brachte und die er segnete. Die Jünger waren der Meinung, daß man den Herrn nicht stören solle in dem wichtigen Geschäft der Aufrichtung des Gottesreiches durch das Herbeibringen der Unmündigen. Er aber zeigt ihnen, daß das Reich auch für diese da sei, und er eignet es ihnen auf solche Weise zu, wie sie es empfangen können.

Das letzte Stück unserer Gruppe (V. 17—31) sagt endlich, wie sich der irdische Besitz zum Reiche Gottes verhalte. An den Kindern ließ es Jesu offenbar werden, wie leicht es sei, ins Reich Gottes einzukommen; und hier heißt es: es ist leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme. Es wird vom Besitzenden gefordert, zu haben als hätte er nicht, und um des Reiches willen Alles hinzugeben; also auch hierin ein Kind zu werden, das nichts hat und im reichen Vater alles hat. Und wenn es nun den Anschein hat, daß es den natürlichen Menschen unmöglich sei, ins Reich Gottes einzugehen, weil er lieber sein Vertrauen auf den sichtbaren Reichthum setzt als auf unsichtbare Güter, so gilt dagegen, daß Gott den natürlichen Menschen nicht sich selbst überläßt. — Was aber dem für ein Ersatz werde, der um des Gottesreichs willen alle irdischen Güter und auch seine Familie dahingibt, enthält der Schluß des Stückes.

Dritte Gruppe 10, 32—11, 11.

Letzte Vorbereitung der Jünger auf das Leiden und der erste Tag der heiligen Woche.

In einem ersten Stück (10, 32—34) hören wir die dritte und letzte Vorausverkündigung des Leidens. Sie erreicht hier ihre größte Bestimmtheit, sie läßt die tiefste Schmach jenes Leidens ganz erkennen.

Zum dritten Mal schließt sich an diese Weissagung ein Stück, welches in den Jüngern den Mangel des Sinnes aufweist, der gerade durch jene Verkündigung in ihnen gewirkt werden sollte. Wie zuerst Petrus

widerstrebte (8, 32, 33), dann die Jünger überhaupt (9, 34), so sind es hier die Söhne Zebedäi, Johannes und Jakobus, welche den Herrn um die nächsten und damit um die höchsten Stellen neben ihm im Reiche seiner Herrlichkeit angehen (V. 35—40). Die Erniedrigung Jesu in der Königsstadt, zu der sie jetzt ziehen, scheint ihnen wie eine vorübergehende Wolke, die von der Sonne seiner Herrlichkeit sogleich verzehrt werden wird. In der Forderung der Jünger mischen sich Liebe und natürlicher Sinn. Jesus sagt ihnen, daß sie nicht wissen, was sie bitten. Zunächst werden zwei Verbrecher auf Golgatha jene Stellen einnehmen; später werden auch sie ihrem Meister im Leiden nachfolgen. Wie aber dies vom Vater geordnet ist, so auch das Herrschen in der Herrlichkeit.

Nahe verbunden mit dem zweiten ist das dritte Stück (V. 41—45), doch insofern von jenem geschieden, als der Herr sich nicht gegen die zwei Jünger wendet, welche den Unwillen der Zehen hervorgerufen haben, sondern gegen die letzteren.

Zum letzten Male aber auch in der bestimmtesten Weise spricht Jesus den Unterschied zwischen den Reichen der Welt und dem Gottesreich aus. Die in jenen zu herrschen meinen, mißbrauchen ihre Gewalt. Wer aber unter den Jüngern Jesu groß werden will, der soll sich zum Diener der anderen herablassen: denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für Viele. — Das ist also Inhalt und Sinn seines Ganges nach Jerusalem.

Sogleich schließt sich dieser selbst an, und es beginnt damit die heilige Woche. Noch erstreckt sich bis hieher die dem Evangelium eigenthümliche Gruppenbildung; von nun an rechnet der Evangelist nach Tagen und am wichtigsten Tage nach Stunden. Wir treten damit in das Urevangelium ein.

Das vierte Stück enthält die Heilung des Blinden beim Auszug aus Jericho (V. 46—52). Schon ist diese Erzählung von der Beziehung zum Folgenden beherrscht. Es ist der Königszug, der von Jericho nach Jerusalem geht; und das Getümmel läßt den Blinden, der am Wege sitzt, aufmerksam werden. Freilich hört er auf seine Frage nur, daß es Jesus von Nazareth ist; das ist der Name, der Jerusalem abschrecken wird, ihn als König von Israel anzuerkennen. Der Blinde aber ruft: du Sohn Davids, erbarme dich mein. Und der König heißt um des blinden Bettlers willen den Zug halten und heilt ihn. Solchen König voll Sanftmuth und Demuth wird das stolze Jerusalem nicht anerkennen.

Es folgt im fünften Stück der Einzug in die Stadt Davids (11, 1—11). Als König tritt Jesus auf, indem er das Thier, dessen er bedarf, durch seine Abgesandten nehmen läßt. Dort, wo sie es holen, wird ihm der Tribut von solchen gern gegeben, die in ihm den Sohn Davids anerkennen. Und wie er selbst nach des Propheten Wort als Friedenskönig kommt, so bereiten ihm seine Gläubigen den Weg, wie einem König von Israel geziemt. Man breitet die Kleider auf den Weg und streut Zweige aus und ruft Hosianna dem Königreiche Davids, das in Jesu dem Volke wiederkehrt. Doch die da rufen, sind meist Galiläer. Wie steht es um Jerusalem, die Königsstadt? Der Herr zieht zum Tempel, zum Haus des Vaters; aber das ist nicht für ihn bereitet. Er schaut es alles an und zieht dann mit den Zwölfen hinaus nach Bethanien, wo er Aufnahme findet. —

Vierte Gruppe oder **Zweiter Tag** der heiligen Woche, 11, 12—19.

Verfluchung des Feigenbaumes und Tempelreinigung.

Mit dem Tage des Einzugs in Jerusalem sind wir in die heilige Woche eingetreten. Dieselbe zerfällt in zwei Hälften, von denen jede drei Tage umfaßt, so daß noch ein Mittwoch dazwischen einfällt. Der Rhythmus dieser Woche ist aber der, daß je auf dem ersten und dritten Tag der Ton liegt.

Unser zweiter Tag enthält daher nur wenige Ereignisse. Der erste als der Tag des Einzugs des Friedenskönigs in die Friedensstadt sollte in Frieden verlaufen. Was geschehen mußte, da Jerusalem unvorbereitet erfunden ward und nicht erkennend was zu seinem Frieden diente (Luk. 19, 42), das geschah am zweiten Tage.

Auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem hungert ihn; und von Weitem fiel ihm ein Feigenbaum durch die Fülle seiner Blätter in die Augen; es war aber nicht Feigenzeit und die übrigen Bäume hatten weder Blätter noch Feigen. Als er nun jenem sich näherte, ergab es sich, daß er wohl Blätter, doch keine Früchte hatte. Es ist aber die Art der Feigenbäume, früher Früchte als Blätter zu haben. Da verflucht der Herr den heuchlerischen Feigenbaum, so daß er verdorrt unter den anderen stehen soll, wenn sie Früchte und Blätter hervorsprießen lassen. Während die Zeit der Heidenvölker noch nicht gekommen ist, daß sie Früchte der Gerechtigkeit bringen, steht Israel da durch die Gnade und Erziehung Gottes im Schmuck seiner Gottes- und Gesetzeserkenntniß, in der Herrlichkeit seines Gottes-

dienstes. Die Früchte aber fand wie Johannes so auch Jesus nicht. (Matth. 3, 10).

So zieht er denn nun in den Tempel und reißt die heuchlerische Maske ihres Gottesdienstes herunter (V. 15—18). Indem er dem weltlichen Getümmel im Tempel ein Ende macht, die Käufer und Verkäufer hinaustreibt und die Tische der Geldwechsler umstößt, zeigt er der Obrigkeit Israels, daß er ihren Sinn erkannt habe. Sie haben das Haus Gottes, welches ein „Bethaus sein soll für alle Heiden", (Jesaia 53, 7), und den Gottesdienst, der ein Licht sein sollte für die Welt, zum Mittel ihrer Habsucht und ihres Eigennutzes gemacht. So haben sie, so viel an ihnen lag, den Tempel Gottes zur „Räuberhöhle" gemacht, wo sie das Gold der Völker anhäufen. (vgl. Matth. 23, 15). Also ist wieder eine Zeit gekommen, wie die, welche Jeremia im siebenten Kapitel beschreibt (Jer. 7, 11). Wie damals sprechen sie auch jetzt: Hier ist des Herrn Tempel, darum hat es keine Noth. Gerade darum muß es jetzt dem Tempel und dem Volk ergehen, wie zur Zeit des Jeremia. Die Obersten und Schriftgelehrten aber bestätigen das Wort Jesu von der Räuberhöhle, indem sie das Thun des Herrn anreizt, ihre Mordabsicht gegen ihn zur Ausführung zu bringen. Darum muß der König von Israel wiederum Abends die Königsstadt verlassen und draußen die Nacht zubringen (V. 19).

Fünfte Gruppe oder **Dritter Tag** der heiligen Woche, 11, 20—13. 37.

Während die dritte Gruppe, welche zugleich in den ersten Tag der heiligen Woche einleitete, noch fünf Stücke umfaßte, hatte der zweite nur zwei Thatsachen. Dagegen enthält die fünfte Gruppe und der dritte Tag zehn Stücke. Unter diesen berühren sich das erste und zehnte. (11, 20; 13, 28).

1) Als Jesus und die Jünger des Morgens frühe zur Stadt ziehen, sehen sie den vom Fluch verdorrten Feigenbaum; und Petrus macht den Herrn aufmerksam. Da hören sie, daß der Glaube solches wirke und daß ihnen das schönere vorbehalten sei, durch ihren Glauben den Berg hinwegzuschaffen, der jetzt noch Israel von seinem Heile scheidet. (11, 20—25).

2) Dann tritt Jesus im Tempel auf und zwar als der, welcher im Hause seines Vaters volle Gewalt hat. Da fragt ihn die Obrigkeit Israels von Amtswegen: wer ihm solche Vollmacht gegeben habe. Er aber antwortete mit einer Gegenfrage über die Taufe des Johannes. Und da

sie nicht antworten können, ergibt sich, daß sie nicht im Stande sind, zu beurtheilen, was im Weinberg des Herrn vorgeht; wie sie kein Urtheil über den Anfang der Erfüllung der Verheißungen Gottes haben, so auch nicht über den Fortgang. (11, 27—33).

3) Was die Gegner Jesu hören wollten, das erfahren sie nicht. Nun müssen sie hören, was sie nicht wollen. In Parabeln sagt ihnen Jesus, was er ihnen unverhüllt nicht sagen kann. Das Volk aber ist Zeuge. Der Evangelist erzählt nun das gewaltige Gleichniß vom Weinberg, an dem der Herr alles thut, was auf Früchte hoffen läßt. Die Winzer aber mißhandeln die Boten, welche die Frucht fordern. Bis er zuletzt seinen einzigen geliebten Sohn sendet in der Erwartung, daß sie sich vor ihm scheuen werden. Sie aber denken das Erbe an sich zu reißen, wenn sie den Erben tödten. Was wird der Herr des Weinbergs thun? Er wird sie vernichten und den Weinberg anderen geben. — Da hätten sie gern ihn ergriffen; aber sie konnten doch nicht vor den Augen des Volkes sogleich die Erfüllung der Weissagung vollziehen, die dessen Ohren eben vernommen hatten. (12, 1—12).

4) So ziehen sie es vor, ihn in Versuchung zu bringen, sich gegen die weltliche Gewalt aufzulehnen. Sie senden Pharisäer mit Herodianern, d. h. mit Männern von der römischen Partei, wie im Streit begriffen zu ihm. Die müssen ihn mit schmeichlerischer Hervorhebung seiner rücksichtslosen Aufrichtigkeit fragen: ob es recht sei, dem Kaiser Zins zu geben. Er aber durchschaut ihre Heuchelei und läßt die Censusmünze entscheiden. Dagegen muthet er ihnen zu, Gotte zu geben, was Gottes Bild und Aufschrift trägt. (V. 13—17).

5) An die Frage der Pharisäer reiht der Evangelist die Frage der Sadducäer über das Weib, das sieben Männer hatte, wessen sie sein werde nach der Auferstehung? Sie meinen mit dieser Frage ihre Schriftkenntniß zu zeigen und zu beweisen, daß Moses durch Einsetzung der Schwagerehe die Auferstehung verwerfe. Die Antwort des Herrn zeigt ihnen, daß sie weder Schrift noch Macht Gottes verstehen; denn Gott wird ein ewiges Leben schaffen, in welchem sie nicht freien noch sich freien lassen und welches also nicht in Widerspruch treten wird mit dem diesseitigen. Wie wenig sie aber Mosen verstehen, zeigt das andere Wort. Wenn Gott sich den Bundesgott Abrahams, Isaaks und Jakobs nennt, da die Väter längst todt waren, so ist ja klar, daß sie ihm leben. Denn wen Gott, der ewig lebendige, liebt, der lebt ihm auch. (V. 18—27).

6) Und noch eine wichtige Frage läßt der Evangelist folgen: welches

das vornehmste Gebot. Ein Schriftgelehrter stellt sie in redlicher Absicht. Die Antwort lautet: die Liebe von ganzem Herzen zu dem einigen Gotte Israels und ferner die Liebe zum Nächsten, dem Ebenbilde Gottes. Der Schriftgelehrte bekennt sich zu dieser Antwort und empfängt das Lob, daß er nicht fern sei vom Reiche Gottes. (V. 28—34).

7) Von nun an wagte Niemand mehr Jesum zu fragen. Nachdem er selbst aber die schwierigsten Fragen der jüdischen Gesetzes-Theologie beantwortet hat, legt er noch eine Frage vor, an der die Schriftgelehrten ebenso zu Schanden werden, wie im zweiten Stück das Synedrium. Er fragt sie über den Messias, wie er zugleich Davids Sohn und Davids Herr sein könne; und es zeigt sich, daß ihnen der Inhalt der Weissagung gänzlich verschlossen ist. Das ist zugleich die große Frage, deren Lösung die Aufgabe der Erziehung der Jünger in dieser zweiten Hälfte des Evangeliums ist. (V. 35—37).

8) Das Volk aber hörte ihn gern; und wie es sich überzeugt hatte, daß die Wissenschaft ihrer Schriftgelehrten ihm gegenüber nichts sei, so hatte es auch ein Ohr für das Wort Jesu über die Heuchelei und den Hochmuth derselben. (V. 38—40).

9) Wie er aber Volk und Jünger vor solcher Frömmigkeit der Schriftgelehrten warnte, so stellt er ihnen in der Wittwe, die ihr ganzes Vermögen im Betrag von zwei Hellern in den Gotteskasten wirft, ein Vorbild auf. (V. 41—44).

10) Die Zukunftsrede (13, 1—37). Sie schließt sich mit dem ersten Stück von dem Verdorren des verfluchten Feigenbaums zusammen. Indem der Herr den Tempel für immer verläßt, macht ihn einer der Jünger auf seinen herrlichen Bau aufmerksam. Noch immer können es die Jünger nicht fassen, daß der Aufrichtung des Reiches Israel eine Vernichtung des gegenwärtigen Bestandes vorausgehen werde. So sagt der Herr gerade heraus, daß von diesen festgefügten Steinen keiner auf dem anderen bleiben werde. Was muß dann ganz Jerusalem widerfahren! Und als er nun auf dem Oelberge sich niederläßt und noch einmal nach dem Tempel zurückschaut, da fragen ihn die unter den Zwölfen, die ihm am nächsten stehen, wann das geschehen werde und woran sie es erkennen können. Zunächst warnt sie Jesus, sich nicht durch falsche Messiasse verführen noch durch große Weltbewegungen, durch Krieg und Erdbeben erschrecken zu lassen. Auch was sie näher angeht, die Verfolgung von Seiten der Machthaber, welche die Verkündiger des Evangeliums unter den Völkern der Erde trifft, und der innere Haß, den die religiöse Zerspaltung der Völker und Fa-

milien zu Wege bringt, dies alles ist nicht ein Zeichen des Endes. (5—13).

Wenn sie aber den Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte sehen werden — der Prophet Daniel hat das Vorbild dargestellt; es ist die antichristische Verkehrung aller Religion im Menschen der Sünde — dann ist die Zeit der Flucht gekommen. So weit sie können, sollen sie sich den furchtbaren Versuchungen, die dann anheben werden, zu entziehen suchen. Wenn die Noth die höchste Höhe erreicht haben wird, dann wird die Erscheinung Christi ein Ende machen. Dann aber gerade mögen sie sich vor den falschen Messiassen hüten, die in dieser Zeit die höchste Kraft der Verführung entfalten werden. Unverkennbar wird die Erscheinung Christi eintreten. Sonne, Mond und Sterne werden sein Nahen verkündigen und alle Weltkräfte in seinem Dienst stehen zur Rettung der Auserwählten. Am Feigenbaum sollen sie das Gleichniß haben. Wenn sein Zweig saftig wird und die Blätter hervorsprießen läßt, dann ist der Sommer nahe und kein Winter schiebt sich in die Entwickelung ein. Wenn die Jünger jene Drangsal der Geister sehen, der sich endlich die Geburtswehen der Natur anschließen, dann ist der Herr vor der Thür; dann schieben sich keine Entwickelungspausen ein, sondern im Lauf eines Geschlechtes vollendet sich Alles. Nach Tag und Stunde aber sollen sie nicht fragen; nicht die Engel, nicht der Sohn weiß sie; nur der Vater hat sie sich vorbehalten. Darum ist ihre Aufgabe zu wachen, wie Knechte die auf ihren Herrn warten, der zu jeder Nachtzeit kommen kann, sei es Spätzeit oder Mitternacht oder Hahnenschrei oder Frühe.

Sechste Gruppe oder **Erster Passahfesttag, 14, 1—15, 47.**

In einer *ersten* einleitenden Gruppe greift der Evangelist zwei Tage vom Passahfeste zurück, um zu schildern, unter welchen Voraussetzungen das Passahfest für Jesus und seine Jünger eingetreten sei. (14, 1—11). Hohepriester und Schriftgelehrte suchten nach einer guten Gelegenheit, Jesum ohne Aufsehen hinwegzuräumen; aber sie hatten das bevorstehende Fest ausgeschlossen, damit kein Volksaufstand entstünde. Jesus dagegen sah hell die Nähe seines Todes. In Bethanien, im Hause Simons des Aussätzigen, war es, da nahte ihm, als er zu Tische lag, ein Weib und goß ihm ächte kostbare Nardensalbe über sein Haupt und zerbrach das Alabastergefäß. Und als unter den Jüngern über solche Verschwendung sich Unwillen erhob, rechtfertigt sie der Herr, indem er sagt: daß Arme immer da seien; daß sie ihn nicht allezeit haben werden. Wie jenes Weib mit den zwei

Scherflein hat diese, was sie besaß, ihm aufgeopfert. Er aber nimmt es an als Einbalsamirung seines Leibes; und es soll diese That verkündigt werden, wo irgend das Evangelium verkündigt wird.

So war es nun am zweiten Tag vor dem Fest, als Judas Ischarioth, einer der Zwölfe, zu den Hohenpriestern ging und ihnen anbot, Jesum zu verrathen; sie versprachen ihm Geld; und er suchte nach der günstigen Gelegenheit.

Nun aber ist der erste Passahtag gekommen; und wie Jesu der Einzug in die Königsstadt bereitet ward, so ist auch für dies Opfermahl, das er als Hausvater und Priester der Seinigen begeht, von treuen Händen gesorgt (V. 12—16). Mit Eintritt der heiligen Nacht beginnt das Mahl. Und das erste ist, daß Jesus sagen muß: Einer aus dieser Familiengemeinschaft werde ihn verrathen. Nicht aber über sich, sondern über den Verräther klagt er. (V. 17—21.) Und die furchtbare Thatsache wird ihm nicht Anlaß zum Zorn, sondern zur Einsetzung des heiligen Mahles, in welchem er zur Fortsetzung der Gemeinschaft mit den seinigen seinen Leib und sein Blut ihnen hingibt, bis das Reich Gottes in der Verklärung der Welt verwirklicht werden wird. (V. 22—25). Dies die zweite Gruppe.

Die dritte Gruppe begiebt sich auf dem Weg nach Gethsemane und an diesem Orte selbst. Nachdem das Passahmahl mit dem Lobgesang geendet hat, ziehen sie hinaus nach dem Oelberg; und Jesus sagt seinen Jüngern voraus, daß sie sich an ihm ärgern werden; daß er sie aber in Galiläa wieder um sich schaaren werde. Dem Petrus aber, der sich vermißt, ganz allein ihm treu zu bleiben, ja mit ihm in den Tod zu gehen, sagt er, daß er vor dem zweiten Hahnenschrei schon dreimal ihn verleugnet haben werde (V. 26—31.) Es folgt das Leiden in Gethsemane. (V. 32—42). Hier kämpft Jesus gegen die große Versuchung, die nur mit der ersten in der Wüste und der letzten am Kreuzesstamm verglichen werden kann. Und auch hier ist er von Menschen verlassen, selbst von Petrus, der sich so sehr vermessen hat.

Die Gruppe schließt das dritte Stück: wie der Menschensohn in die Hände der Sünder übergeben ward (V. 43—52). Da verräth ihn Judas mit einem Kusse; und als Jesus selbst erklärt, daß mit seiner Gefangennehmung die Schrift erfüllt werde, verlassen ihn die seinigen alle und fliehen. Zugegen war auch ein Jüngling, der dem nächtlichen Zuge nachgefolgt war. Als man ihn ergreifen wollte, ließ er sein Gewand in den Händen

der Häscher und entfloh entblößt. Wir können hier nur an Markus, den Evangelisten, denken.

Es folgt die vierte Gruppe (V. 53—72). Jesus wird zum Hohenpriester geführt und während sich das ganze Synedrium im Palaste versammelt, hat sich Petrus in den Hof begeben und steht mit den Dienern am Feuer (53. 54).

Im Gericht des Synedriums nun sucht man nach Zeugnissen wider Jesum, um ihn in den Tod zu bringen. Aber die falschen Zeugnisse stimmen nicht zusammen; auch nicht das von der Zerstörung des Tempels und dem Aufbau eines nicht von Händen gemachten. Jesus schweigt. Endlich richtet der Hohepriester die Frage an ihn: bist du der Christ, der Sohn des Hochgelobten? Und er antwortet: ich bin es, und ihr werdet des Menschen Sohn sitzen sehen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels. Da zerreißt der Hohepriester seine Gewänder und spricht: was bedürfen wir weiter Zeugen? ihr habt die Lästerung gehört. So wird er zum Tode verurtheilt; und es beginnt die Mißhandlung und Verspottung des Rechtslosen (V. 54—65).

Während das im Palast geschieht, begiebt sich im Hofe die Verleugnung des Petrus. Als ihn eine Magd erkennt, verläßt er zwar das Feuer und zieht sich in den Vorhof zurück, aber die Beschuldigung verfolgt ihn dahin; und als er zum dritten Male leugnete und zu fluchen und zu schwören begann, da krähte der Hahn zum zweiten Male. Petrus aber gedachte des Wortes Jesu und weinte (V. 66—72).

Die fünfte Gruppe enthält das Gericht vor Pilatus (15, 1—20). In der Frühe sendet man Jesum zu Pilatus. Auf dessen spöttische Frage: Du bist der König der Juden? antwortet er: Du sagst es. Darauf gründen denn die Hohenpriester ihre Anklage auf Hochverrath. Pilatus aber erkennt die Grundlosigkeit derselben; zumal Jesus fernerhin schweigt (V. 1—5). So sucht er nach einem Ausweg, die Absicht der Ankläger zu vereiteln, ohne sie zu beleidigen. Es war aber Observanz, zum Passahfest dem Volk einen Gefangenen loszulassen. Als nun das Volk erschien, fragte er sie: soll ich euch den Judenkönig loslassen? Die Obersten hatten aber das Volk schon vorbereitet. Es mußte sich den Barabbas ausbitten, einen von den Aufständischen, die beim Aufstand gegen die Römer einen Mord begangen hatten. So wählte Israel in diesem Mörder den Weg, der zur Zerstörung Jerusalems führte. Da weiß denn Pilatus sich nicht weiter zu helfen und fragt sie: was soll ich denn mit dem thun, den ihr der Juden König nennt? Und als der Haufe, mit seinen Obersten einig, immer

heftiger darauf besteht, daß er gekreuzigt werde, thut ihm Pilatus den Willen. Barabbas wird losgelassen, Jesus gegeißelt und den Kriegsknechten zur Kreuzigung übergeben (V. 6—15).

Da hebt im Innern des Prätorium die Verspottung Jesu von Seiten der Soldaten an. Sie ziehen ihm einen rothen Mantel an, geben ihm eine Dornenkrone und begrüßen ihn als König der Juden; dann schlagen sie sein Haupt mit einem Rohr und speien ihn an und dann beten sie ihn mit Kniebeugung an (V. 16—19).

Die sechste Gruppe zeigt die Kreuzigung (V. 20—37). Die Soldaten ziehen Jesu die eignen Kleider wieder an und führen ihn ab. Man zwingt einen Ausländer, Simon von Cyrene, der vom Felde kommt, und dessen Söhne Alexander und Rufus den Lesern bekannt sind, ihm das Kreuz zu tragen; so kommt er nach Golgatha. Den betäubenden Trank nimmt er nicht an. Darauf wird er ans Kreuz geschlagen. Man vertheilt die Kleider und wirft das Loos. Das geschah um die dritte Stunde (V. 20—25).

Der Kreuzestitel lautete: Der Juden König. Zur Rechten und Linken waren zwei Räuber gekreuzigt. Die Vorübergehenden sprachen spottend: der du den Tempel zerbrichst und ihn in dreien Tagen baueſt, hilf dir selbst und steige vom Kreuz hernieder. Gleichermaßen spotten die Hohenpriester und Schriftgelehrten: anderen hat er geholfen, sich selbst kann er nicht helfen; Christus, du König von Israel, steige hernieder vom Kreuz, damit wir es sehen und glauben. Und selbst die Mitgekreuzigten schmähen ihn. Das geschieht bis zur sechsten Stunde; da lagert sich eine Finsterniß über das ganze Land bis zur neunten Stunde (V. 26—33).

Um die neunte Stunde betet Jesus mit lauter Stimme die Anfangsworte des Psalms, der beginnt: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Da meinen einige, er rufe den Elias, der nach der Weissagung dem Messias das Reich bereiten soll. Und einer nimmt das als Vorwand, eilt mit einem Schwamm voll Essig herbei und reicht ihn auf einem Rohre dem Dürstenden. Da ruft Jesus laut und haucht den Geist aus. (V. 34—37).

Die siebente Gruppe (V. 38—47). Ein Erdbeben läßt den Vorhang des Tempels in zwei Stücke zerreißen. Der Hauptmann, welcher die Hinrichtung befehligt hat, wird von dem Wunderbaren des Todes Jesu überwältigt und gesteht: wahrhaftig dieser Mensch war eines Gottes Sohn. (V. 38. 39). Von Jüngern Jesu sind nur Frauen zugegen (40. 41). Als aber der Freitag zu Ende geht und der große Fest-Sabbath

hereinbrechen will, wagt es der Rathsherr Joseph von Arimathia und erbittet sich den Leichnam von Pilatus. Nachdem dieser von dem Hauptmann Bericht erhalten, schenkt er ihn dem Joseph. Der hüllt ihn in Leinwand und setzt ihn in seinem Felsengrab bei und verwahrt die Thür mit einem Stein. Maria Magdalena und Maria, Mutter des Joses, sahen das. (V, 42—47).

Siebente unvollendete Gruppe oder dritter Passahfesttag, 16, 1—8.

Nachdem der zweite Tag des Passahfestes, der Sabbath, in Stille vergangen, kommen die Frauen am ersten Wochentag früh, da die Sonne aufging, zum Grabe, um zu thun, was am Vorabend des Sabbathes nicht mehr hatte geschehen können, den Leichnam zu salben. Da finden sie denn den schweren Stein vom Grabe abgewälzt und einen weißgekleideten Jüngling im Grabe, der ihnen sagt: daß Jesus auferweckt und nicht hier sei. Sie sollen das den Jüngern und dem Petrus sagen, daß er ihnen nach Galiläa voranziehe und ihnen dort nach seiner Verheißung erscheinen werde. Die Frauen verlassen in Zittern und Entsetzen das Grab und richten die Botschaft nicht aus, weil sie sich fürchten, mit so Ungeheuerlichem zu Schanden zu werden.

Wir erwarten nun, daß in Folgendem weitere Erscheinungen Jesu, und zwar unter seinen Jüngern, geschildert werden, welche sie veranlassen, sich nach Galiläa zu begeben, wo dann die Schlußoffenbarung Jesu stattfinden mußte. (vgl. Matth. 28, 16 ff.) Statt dessen greift der folgende Abschnitt V. 9—20 noch einmal auf das Ereigniß von V. 1—8 zurück und gibt einen Auszug der Darstellung desselben, welche sich im vierten Evangelium findet. Sodann hält er sich an das letzte Kapitel des Lukasevangeliums und erwähnt die beiden daselbst erzählten Erscheinungen Jesu; kommt aber nicht auf ein Zusammensein Jesu mit den Jüngern in Galiläa, worauf doch das Evangelium 14, 28 und 16, 7 hinweist. Wie der Inhalt so stimmt auch die Darstellung dieses Abschnittes durchaus nicht mit der Art des Markus. Zu dem Allen kommen nun die Zeugnisse der ältesten Handschriften, vieler Scholien und Väter, wie Tischendorf in der Editio octava dieselben darbietet, welche besagen, daß das ursprüngliche Evangelium mit V. 8 abgeschlossen habe. War aber dies der Fall, so kann wiederum darüber kein Zweifel sein, daß unsere Schrift unvollendet ge-

blieben, da sie nach ihrer ganzen Anlage und nach den genannten Hinweisen unmöglich mit V. 8 abschließen konnte. Die Ursache dieses Mangels läßt sich durchaus nicht näher bestimmen. Vielleicht darf man den Tod des Verfassers vermuthen.

Auch in dieser Beziehung sollte ein wichtiges Glied des heiligen Schriftthums dem Geschick weltlicher Literatur gleichkommen; unbeschadet der Erfüllung des heiligen Zweckes. Denn das Evangelium ist doch insofern ein vollendetes, als sein vollkommen erkennbarer Plan bis auf einen geringen und im Wesentlichen nachweisbaren Rest durchgeführt ist. Es bedurfte nur noch der Darstellung, wie sich die Jünger durch die Erscheinung des Herrn vergewisserten, daß er auferstanden sei, wie sie damit in das wahre Glaubensverhältniß zum Herrn traten, zu welchem ihre ganze Erziehung sie führen sollte, und endlich wie sie den Befehl empfingen, die ganze Welt dadurch zum Glauben an Jesum Christum einzuladen, daß sie bezeugten, was sie in Gemeinschaft mit dem Herrn erlebt hatten, wie es unser Evangelium enthält.

Dies veranlaßt uns zum Schluß, noch einmal auf das Ganze zurückzublicken.

In der ersten Hälfte, im galiläischen Evangelium kommen die Jünger dahin, daß sie in Jesu den von Johannes dem Täufer bezeugten Christus, den König des Gottesreiches erkannt haben und bekennen (8, 27 ff). Sie haben damit die Höhe erreicht, die die Weissagung des Johannes selbst erstiegen hat. Aber dies ist nicht genug. Wie der Evangelist in seiner Einleitung neben die Bezeugung durch die Prophetie ein Hereinragen des Ueberirdischen stellt, so gilt es in der zweiten Hälfte, im jerusalemischen Evangelium eine Erkenntniß des göttlichen Wesens Jesu. Wie aber in jener zweiten Hälfte der Einleitung die Versuchung des Teufels der himmlischen Stimme gegenübertritt, so bewegt sich das jerusalemische Evangelium durch die Tiefe des Leidens zu der Höhe der Verklärung. So tritt sogleich in der ersten Gruppe der Ankündigung des schmachvollen Leidens die Verklärung auf dem Berge und das göttliche Zeugniß „Du bist mein lieber Sohn" gegenüber (8, 31; 9, 7).

Wiederum steht in diesem Verhältniß das gewaltige Bekenntniß Jesu selbst, daß er sei der Sohn des Hochgelobten (14, 61, 62), zu der Kreuzigung, die unmittelbar aus diesem Bekenntniß folgt. Endlich mußte die Selbstdarstellung des Auferstandenen als des Siegers über alle seine Feinde, als des Sohnes Gottes, der die Verwesung nicht sehen durfte, diese Offenbarung abschließen. Indem die Jünger ihren Meister als den anerkannten,

der seine Gottessohnschaft durch seine Auferstehung erwiesen hat, haben sie damit den vollkommenen Christenglauben erlangt, zu welchem die ganze Welt bekehrt werden soll. Das Evangelium dieses allgemeinen Christenglaubens ist unser Evangelium und es nennt sich mit Recht „*Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου*“ d. h: Erster und ursprünglicher Inhalt des Evangeliums oder Urevangelium.

Drittes Kapitel:

Die Eigenthümlichkeit des Markusevangeliums.

Als Ueberschrift des nach Markus genannten zweiten Evangeliums finden wir: „Anfang oder Ursprung des Evangeliums von Jesu Christo“ (*ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Das Evangelium ist die jetzt die Welt durcheilende fröhliche Botschaft von der in Christo geschehenen Erlösung. Der Verfasser will den Ursprung derselben, der damit zugleich ihre Grundlage oder ihr Princip ist, schildern.*) Wer nun etwa in unserer Schrift hauptsächlich Reden und Aussprüche Jesu zu finden vermeinte, zu denen noch die geschichtlichen Veranlassungen gegeben würden, der fände sich durchaus getäuscht. Denn darin besteht nach unserer Schrift, welche den Ursprung des Evangeliums schildern will, dieser Ursprung gar nicht. Wie der Apostel Paulus den Römern sagt, das Evangelium sei nicht etwa eine neue Philosophie, ein neues Moralgesetz, sondern eine „Gotteskraft“ (Röm. 1, 16), so wird Markus in seiner Schrift zeigen, daß das Evangelium oder das Christenthum seinen Ausgang genommen hat von der wunderbaren „Kraft“ oder „Gewalt“ des Herrn Jesus Christus, welche er in Heilungen aller Art, in Sündenvergebung und auch im Lehren, im Leiden und in der Auferstehung von den Todten offenbarte (*ἐξουσία* 1, 22 27; 2, 10; *δύναμις* 5, 30; 6, 2; 6, 5.)

Hat es aber unsre Schrift mit der Grundlage oder dem Ursprung

*) Vgl. Klostermann S. 12. 13.

des Evangeliums zu thun, so dürfen wir das gesuchte „Urevangelium" darin finden, insofern man darunter nicht sowohl die erste Evangelienschrift versteht, sondern den Bericht, der von dem Ersten und Elementaren, darum auch Principiellen im Evangelium Kunde gibt. In diesem Sinn ist es gestattet, die Ueberschrift „ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ" wiederzugeben „Urevangelium von Jesu Christo."

In einer bestimmten Beziehung der Verwandtschaft und des Gegensatzes steht zu dieser Ueberschrift der Anfang des Johanneischen Evangeliums, dieser Schlußschrift des Neuen Testamentes. Das vierte Evangelium will die letzten und damit die ersten Gründe und Ursprünge der fröhlichen Botschaft, des Wortes, das jetzt die Welt durchzieht, in prophetischer Weise aufzeigen und beginnt darum „ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος"; wie Markus in historischer Weise, auf dem Wege der Erinnerung und Ueberlieferung den Ursprung des „Wortes" oder „Evangeliums" darlegt.

Ueberblicken wir zuvörderst noch einmal rasch den Inhalt unserer Schrift. Wie ein ächtes Epos läßt sie ihren Helden auftreten, ohne von seiner Herkunft und Beschaffenheit erst Rechenschaft zu geben. So tritt er denn im ersten Bilde auf als der Herr der Dämonen und der Krankheit, als der Heiland, der von allem Uebel befreit, umringt und gefolgt von allen Hülfesuchenden. So gewaltig aber die Sünde und Krankheit heilende Erscheinung des Herrn ist, kann sie doch nicht verhindern, daß die sündige Welt sich zu behaupten strebt. Zeigte das erste Bild den Herrn als den Sieger über alles Uebel, so erscheint er im zweiten als der wider den Unglauben streitende und ihm gegenüber sich offenbarende. Weil nun gerade die Obersten des Volkes im Unglauben beharren, statt das Heil, das in Christo erschienen ist, diesem Volke zu vermitteln, so sehen wir ihn im dritten Bilde die Wahl der Jünger vornehmen, die nun die Obrigkeit des in Jesu erschienenen Gottesreiches bilden. Um des allgemeinen Unglaubens willen aber muß der Herr in Gleichnissen lehren. Ein viertes Bild zeigt, wie er dem Volke und den Jüngern gegenüber als Lehrer auftrat. Ein fünftes Bild stellt ihn als den sieghaften Ueberwinder aller dem Menschen feindseligen Gewalten dar, sodaß der Glaube an ihn die Welt überwunden hat. Wie weit nun die Jünger durch ihre Gemeinschaft mit dem Herrn im Stande waren, in solchem Glauben der Welt entgegenzutreten, zeigt das sechste Bild. Und ein siebentes endlich führt sie durch die liebevolle Erziehung auf die erste Stufe der Glaubenserkenntniß. Sie haben in Jesu den geweissagten Christus erkannt.

Die ersten Gruppen der zweiten Hälfte des Evangeliums sind vorbereitend auf den eigentlichen Gegenstand dieser jerusalemischen Hälfte: auf die Leidensgeschichte. Sie zeigen daher durch ihren mehr überwiegend lehrhaften Inhalt eine vom übrigen Evangelium einigermaßen abweichende Art. Die Jünger werden auf Jesu Leidensweg durch Lehre und Thatsache vorbereitet. Wie eine kleine Redensammlung stellt sich die zweite Gruppe dar, welche die Jünger lehrt, wie sie im Reich Gottes zu einander und zu den Gütern dieses Lebens stehen. Mit der dritten Gruppe treten wir in die heilige Woche ein, die nun in ihren einzelnen Tagen an uns vorübergeführt wird, bis unser Evangelium mit dem ersten Tag der neuen Woche, dem Auferstehungstag, und dem Ausblick in ein neues Leben endet.

In dieser Darstellung geht Christus als die leuchtende Sonne auf. Er wird geschildert, wie er sich Aller Augen offenbart hat; es ist das einfache, ungebrochene Licht, das wir sehen. Mit Recht hat darum der Verfasser die Schrift so einfach und doch so umfassend als „das Evangelium von Jesu Christo" bezeichnet. Kein anderes synoptisches Evangelium konnte so genannt werden. Denn Matthäus wie Lukas verfolgten besondere Zwecke. Dagegen berühren sich auch hierin Markus- und Johannesevangelium als Anfangs- und Endpunkt der Evangelienbildung. — Der Lichterscheinung des Herrn gegenüber tritt in ihrer ganzen Schroffheit die Finsterniß auf, und zwar am unverhülltesten in der Dämonenwelt. Das Evangelium beginnt ja mit einer Dämonenaustreibung. Sehr malerisch wird die Gewalt des Dämon über den Besessenen, wiederum aber die Gewalt Jesu über den Dämon geschildert. Unsre Schrift ist besonders reich an solchen Thatsachen, stellt sie besonders genau dar und betont sie vor Allem (3, 15). Die Geister des Abgrundes sind es, die zuerst den Herrn erkennen und ihm bezeugen, daß er das Licht aus der Höhe, der Heilige Gottes sei. (1, 24, 34).

Ueberhaupt treten die Wunder Jesu in keinem Evangelium so in den Vordergrund, wie im unsrigen. Berührt sich in den Dämonenaustreibungen Licht und Finsterniß am schroffsten, so ist es doch in den meisten Wundern ein Sieg des Lichtes und des Lebens über Finsterniß, Krankheit und Tod. Die Wunder Jesu — denn auch das Ende und Ziel der ganzen Leidensgeschichte ist die Auferstehung von den Todten und die Auffahrt gen Himmel — sind daher in der That der nächste Inhalt der heiligen Geschichte. Wie das ursprüngliche Volksepos in seinen hervorragendsten Gestalten Wunderbares erscheinen läßt und kein ächtes Epos der Wunder gänzlich entbehren kann (nach Göthe's tiefsinnigem Worte), so enthält das

heilige Epos die wahren Wunder, die Erscheinung der höheren Welt, nach welcher die Menschheit in ihrer epischen Poesie sich sehnt. Die Wunder sind die einzelnen Strahlen des Lichtes, das in Christo über die der Finsterniß verfallene Welt aufgegangen ist. Denn er ist selbst als der Sohn Gottes das Urwunder; daher müssen seine Offenbarungen auch Wunder sein. Ehe man aber dem Lichte selbst sich nähert, sieht man schon dessen Strahlen, und ehe man sich daran begiebt, das Urwunder selbst zu erkennen, muß man die Wunderthaten desselben erfahren haben. Im Verhältniß zu seinem Umfang hat kein Evangelium so viel Wunder als das zweite; man darf es daher wohl als das Wundervangelium bezeichnen.

Im Einklang hiemit betont denn auch unsre Schrift im Wesen Jesu gerade die Seite, welche solcher Offenbarung entspricht. Es ist die „Macht" die göttliche Gewalt (ἐξουσία), welche der Herr in solchen Thaten beweist. Es ist der sieghafte Held des Lichtes, der hier geschildert wird. Und nicht nur in seinen Thaten, sondern auch in seinen Worten wird die göttliche „Macht", die ihm eigen ist, gefunden und hervorgehoben (Mk. 1, 22, 27.) Letztere Bemerkung ist aber, in diesem Zusammenhang betrachtet und mit der anderen Stelle verglichen, für unsere Schrift charakteristisch. Gilt es nämlich derselben, Jesum vornehmlich in seiner Machtoffenbarung zu schildern, so wird dieselbe wohl versichern, daß diese Macht sich auch in seiner Lehre zeigte, aber nicht sowohl diese, sondern die Thaten schildern, in denen die Macht sich am unmittelbarsten und unverkennbarsten erweist.

Kein Evangelium schildert darum so genau die einzelnen Thaten Jesu bis in ihre kleinsten Züge. Von dem Licht, das aus ihm strahlt, werden auch die geringsten Dinge erhellt, und in diesem Lichte sind auch sie werth erwähnt zu werden. So werden die Gemüthsbewegungen des Herrn näher bezeichnet, unter denen er etwas thut oder spricht; 1, 41 heißt es von Jesu „σπλαγχνισθείς", 1, 43 „ἐμβριμησάμενος", 3, 5 „συλλυπούμενος". Das Gleiche wird aber auch denen zu Theil, mit welchen es Jesus zu thun hat; auch sie bestrahlt das gleiche Licht; 10, 22. Ebenso werden die äußeren Bewegungen und Geberden Jesu und der übrigen Handelnden geschildert; „περιβλεψάμενος" 3, 5, 34; 10, 23; 5, 32; 9, 8; „ἐναγκαλισάμενος" 9, 36; 10, 16; καθίσας 9, 35; 12, 41; προσδραμών 10, 17. Während das Johannesevangelium die tiefsten und geheimsten Gedanken des Herrn zu enthüllen bemüht ist, legt das Markusevangelium Werth auf die äußerlichsten Bewegungen Jesu; darin ganz seinem epischen Charakter treu, dem nichts Aeußerliches werthlos ist, wie ein Blick auf Homer beweist.

Daher gehört zur Eigenthümlichkeit unserer Schrift eine Umständlichkeit der Darstellung überhaupt, eine Detailmalerei, wie man es genannt hat. Als Beispiele hiefür werden hervorgehoben 1, 35—37; 6, 33; 7, 31—37; 8, 22—26.*) Das gilt aber auch von Begebenheiten, in denen nicht der Herr, sondern andere, nur in Beziehung zu ihm stehende Personen auftreten; ganz besonders charakteristisch ist hier die Erzählung vom Ende des Täufers (6, 22—28); das Vorbild empfängt hier Licht vom Urbild. Dies alles aber hangt aufs Genaueste mit der unmittelbaren Entstehung unseres Evangeliums aus der Predigt und mündlichen Rede zusammen. Wenn es in der Verklärungsgeschichte (Mk. 9, 3) heißt: „und seine Kleider wurden glänzend, sehr weiß, wie sie ein Walker auf Erden so nicht weiß machen kann", so hört man den lebendigen Erzähler. Bei Matthäus lautet die Stelle, wie sich ein Schriftsteller ausdrückt.

Es waren ja nur geflügelte Worte, in denen der rasche Petrus die Bilder aus dem Leben Jesu seinen Hörern mittheilte; warum hätte er nicht das Licht der göttlichen Erscheinung des Herrn auch das Nebensächliche erleuchten lassen sollen, da der Reflex von diesem doch wiederum dazu diente, das Wesentliche der Einbildung der Hörer einzuprägen.

Dahin gehört endlich auch der Zug, daß nach unserer Schrift die Heilungen Jesu durch leibliche Berührung vermittelt sind, 7, 32, 33; 8, 22, 23. Das ist sicherlich ein bedeutsamer Zug der Ursprünglichkeit, nicht aber späterer Abfassung**); denn später ließ man, so im Matthäusevangelium, wegen Hervorhebung andrer Seiten der Thätigkeit Jesu, dies als etwas Unwesentlicheres weg.

In allem dem müssen wir das „vor Augen Malen" des ächten Urevangeliums erblicken. Es ist freilich nicht Sache eines großen Malers, jedes Härchen und jede Runzel eines Antlitzes wiederzugeben, aber ebensowenig, kleine Züge zu vernachlässigen, wenn sie charakteristisch sind. Als solche erweisen sich, genauer betrachtet, alle die im Markusevangelium berichteten. Das „Betrübtsein" und das „Ergrimmen", das von Jesu ausgesagt wird, ist ebensowenig bedeutungslos, als der liebliche Zug, daß er die Kinder in seine Arme nahm oder auch die Gewohnheit, durch leibliche Berührung und stoffliche Mittel, wie in den angeführten Stellen, zu heilen; das sind kleine, aber doch sehr charakteristische Züge. Für die episch male-

*) Vgl. hiefür wie für Obiges Weiß Stud. und Krit. 1861 S. 646 ff. 650 und Holtzmann a. a. O. S. 284.

**) gegen Weizsäcker: Untersuchungen über die evangelische Geschichte, ihre Quellen u. s. w. Gotha 1864.

rische Art bezeichnend wie für die Entstehung aus mündlicher Rede sprechend ist ferner das unserem Evangelium eigene Praesens historicum, z. B. 1, 21; 40, 44; 2, 3—5; 3, 3, 4, 5.*) Es galt eben, die heilige Geschichte in das helle Licht der Gegenwart zu stellen. Hiezu kommen endlich noch andersartige Züge, welche auf den mündlichen Ursprung des Evangeliums hinweisen. So heißt es 9, 41: „Denn wer euch mit einem Becher Wassers tränkt in meinem Namen, denn ihr seid Christi, warlich ich sage euch: er soll seinen Lohn nicht verlieren"; hier kann der Zwischensatz „denn ihr seid Christi" nur aus dem Munde des Predigers stammen, der das „in meinem Namen" sogleich auf die Hörer anwendete, während Jesus sich selbst nie so ausgedrückt hat. So werden in dem Worte Jesu 10, 29, 30 „Wer sein Haus oder Brüder u. s. w. verläßt um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der soll hundertfältiges empfangen in dieser Zeit, Häuser und Brüder u. s. w. und Aecker mit Verfolgungen und im künftigen Aeon ewiges Leben" die Zusätze „um des Evangeliums willen" (vgl. 8, 35) und „mit Verfolgungen" (vgl. Matth. 19, 27—30) aus der Predigt des Petrus stammen; wie in dem Wort „wer sich meiner schämt und meiner Worte, dessen wird sich auch des Menschen Sohn schämen u. s. w." (8, 38) der Zusatz „und meiner Worte". In solchen Zusätzen rückte Petrus Sprüche Jesu seinen Zuhörern näher.**) Auf Ursprung aus mündlicher Rede möchte auch der eigenthümliche lexicologische Zusammenhang von 9, 47—50 zurückzuführen sein.

Ist diese ganze eben dargelegte Art unserer Schrift wesentlich, sodaß wir als ihren eigentlichen Zweck ansehen müssen, Christum vor Augen zu malen, so ist damit nothwendig ein eigentlich lehrhafter Zweck ausgeschlossen. Das erste und wichtigste Ziel der apostolischen Predigt war, Glauben an Jesum Christum zu wirken. Dem diente wiederum in erster Linie das Christum nach seiner historischen Erscheinung vor Augen stellen. Hiebei aber lag nicht nur das dogmatische Reflectiren über das Wesen Christi und seines Reiches ganz fern, sondern es mußte auch die eigne Lehre Christi, wie sie in seinen Reden erscheint, gänzlich zurücktreten. Christus war den Seinen von vornherein mehr, ja etwas anderes als ein Lehrer. Nicht er empfing seine Bedeutung durch die Lehre, die er vortrug, wie sie ein Philosoph dadurch empfängt, sondern seine Lehre empfing ihre Bedeutung wesentlich durch seine Person. Gilt überhaupt von aller prophetischen Rede,

*) Vgl. Holtzmann a. a. O. S. 285.

**) Man vergleiche hiefür Klostermann S. 340, 341.

daß sie ihren Werth nicht durch ihre eigene Dialektik oder Rethorik, sondern durch den persönlichen Eindruck erhält, welcher den Sprecher als nicht von sich selbst sondern als von Gott und dem heiligen Geist erfüllt redend erweist (2. Petr. 1, 21), so gilt dies noch vielmehr von dem, in welchem das Prophetenamt seine Erfüllung gefunden hat. Es war dieselbe göttliche Macht und Befugniß, welche in seinem Lehren wie in seinem Wunderthun sich zu erkennen gab und Staunen wie Glauben wirkte (1, 22, 27). Wenn es aber in der letzteren Stelle heißt: „Alle erstaunten: Was ist das für eine neue Lehre, daß er mit Macht auch den unreinen Geistern gebietet und sie ihm gehorchen?", so ist damit gesagt, daß es seine Wunder waren, welche die Aufmerksamkeit auf die Lehre lenkten und deren Bedeutung auch von solchen erkannt werden ließen, die noch gar nicht im Stande waren, sie nach ihrem Inhalt zu erfassen. War dies aber die Entstehung des Glaubens an Jesum, daß demselben das Hören von seinen Wunderthaten und das Staunen über dieselben vorausging, die Kenntniß der Lehre aber nachfolgte, so werden es auch die Apostel so gehalten haben, daß sie der Lehre des Herrn einen Bericht über seine Wunderthaten vorausschickten und zuerst einen Zug des Herzens zu der Person des Herrn zu erwecken suchten, ehe sie seine Lehre vortrugen. Mußte doch der Bericht über die Wunderthaten Jesu allen Hörern, insonderheit aber den heidnischen weit leichter verständlich sein, als die Darlegung der Lehre des Herrn. Dasselbe Bedürfniß, welches die Galiläer ihre Kranken zum Herrn bringen und das kananäische Weib oder den heidnischen Centurio dem Herrn nahen hieß, dasselbe Bedürfniß mußte die Sehnsucht nach der Predigt und das Verständniß für die Predigt von dem wunderbaren Ueberwinder der Gewalt der Dämonen, der Krankheit und des Todes bewirken. Dieses Bedürfniß aber ging und geht thatsächlich dem Fragen nach religiöser Wahrheit voraus. Das Gesagte findet ebenso seine Anwendung auf das unserem Markusevangelium vorausgehende mündliche Urevangelium, wie auf jenes selbst. Denn auch das letztere hat, wie oben gezeigt, seinen Schwerpunkt in dem Wunder der Auferstehung Jesu, als dem alle Wunderthaten desselben zusammenfassenden.

Dürfen wir nun annehmen, daß die Entwickelung der Evangelienliteratur im Zusammenhang mit der Entwickelung der apostolischen Predigt stand, so werden wir nicht fehl gehen, wenn wir behaupten, daß unser Markusevangelium in Schrift darstellt, was jenes Urevangelium in mündlicher Rede war. Freilich ist hiemit über die Zeit der Entstehung dieser Schrift durchaus nichts festgestellt. Denn die letztere hangt von dem Ein-

treten ganz besonderer Umstände und Veranlassungen ab. Es ist daher von großer Wichtigkeit, daß man das principielle und das rein zeitliche Früher streng von einander scheide. In dieser Beziehung ist nichts geeigneter, den Unterschied zu zeigen, als die Vergleichung der Pauliniſchen Briefe mit dem synoptiſchen Schriftthum. Das letztere enthält Leben und Lehre Jesu, die ersteren Lehre des Paulus. Obwohl nun Jesus früher ist als Paulus, obwohl Paulus und seine Briefe Leben und Lehre Jesu zur Voraussetzung ihres Seins haben, so sind doch Pauliniſche Briefe früher geschrieben worden als Evangelien. Und dennoch ist nicht nur der Inhalt der Evangelien älter als die Briefe des Paulus, sondern auch insofern ihre Form, als die Schrift ja lediglich auf der mündlichen Ueberlieferung ruht, die letztere aber mit der Thatsache oder dem Worte aus dem Leben Jesu selbst anhebt.

So mochte bei dem höheren Alter der paläſtiniſchen Christenheit früher das Bedürfniß evangeliſcher Schriften eingetreten sein. Gewiß aber ist, daß den Paläſtinern bei der Fülle der Zeugen evangeliſcher Geſchichte nicht sowohl an der schriftlichen Fixirung jener bekannten Thatsachen des Urevangeliums gelegen sein konnte, sondern vielmehr an der der Reden Jesu. Und wenn auf diesem Boden eine Darstellung evangeliſcher Geſchichte zu Stande kam, so mußte dieselbe zwar den weſentlichen Inhalt des Urevangeliums in sich aufnehmen, wird ihn aber von beſtimmten Geſichtspunkten aus geſtaltet haben, wie sie durch die eigenthümlichen Verhältniſſe der jeruſalemiſchen Gemeinde gegeben waren. Eine Redenſammlung sowohl als ein so geartetes Evangelium setzen demnach das Urevangelium, zunächſt in seiner mündlichen Geſtalt voraus. Denn eine Sammlung der Reden Jesu hat keinen Sinn ohne die Kenntniß der wichtigſten Thatsachen des Lebens Jesu; und ein Evangelium, wie das des Matthäus, welches durch Zuſammenfügung von Thatsachen gewiſſe Sätze beweiſen will, setzt die einfache Darſtellung dieſer Thatsachen zur erſten Kenntnißnahme voraus, mochte das nun auf mündlichem oder ſchriftlichem Wege geſchehen sein.

Um die Entwickelungsgeſchichte der Evangelien zu erkennen, darf man daher nicht den Grundſatz aufſtellen, wie Reuſſ gethan hat und Holtzmann ihm nachſpricht:*) „Eine Vorliebe für Facten und Wunder kann bei einem Sammler evangeliſcher Geſchichten ſo früh vorkommen, als eine für Sittenſprüche und Lebensregeln.“ Die Schriften der einen wie der anderen Art ſind nicht durch die Vorliebe der Verfaſſer früher oder ſpäter entſtanden,

*) Reuſſ: Geſchichte der heiligen Schriften Neuen Teſtaments. III. Aufl. S. 176; Holtzmann a. a. O. S. 385.

sondern durch die vorhandenen Verhältnisse und die damit gegebenen Bedürfnisse.

Immer nun setzt eine Redensammlung oder ein Matthäusevangelium, welches in Christo die Erfüllung der Weissagung des Alten Testamentes nachweisen will, die einfache Predigt von Christo, seinen Thaten und Leiden voraus, mag diese Predigt als mündliches oder schriftliches Urevangelium gedacht werden. Dies ist die principielle Priorität des Markusevangelium, welche selbst dann ihre volle Berechtigung behielte, wenn das letzte Resultat des Streites über die Entstehung der Evangelien die Bestätigung der Griesbach'schen Hypothese sein sollte. Denn wäre das Markusevangelium sogar nur ein Auszug aus Matthäus und Lukas, so ließe sich ein solches schriftstellerisches Unternehmen doch nur durch die Annahme genügend erklären, daß der Verfasser in diesem Auszug, welcher inhaltlich fast nichts neues darbietet, die Gestalt des ältesten, ursprünglich mündlichen Evangeliums darbieten wollte. An sich aber erscheint es nicht unmöglich, daß das Ursprünglichste und Aelteste erst am Schluß einer literarischen Entwickelung schriftlich fixirt wird. Entschieden nur muß die Meinung abgewiesen werden, welche diese Entwickelung aus nichts anderem, als aus der subjectiven Willkür der Verfasser ableitet; die Annahme, daß eine Periode der Evangelienschreibung mit Vorliebe für Reden Christi einer anderen mit Vorliebe für Wundergeschichten oder auch umgekehrt vorangegangen sei.

In der palästinischen Judenchristenheit konnte demnach das evangelische Schriftthum mit einer Redensammlung beginnen, da hier die Voraussetzung ihres Verständnisses vorhanden war. Von der Heidenchristenheit können wir nur annehmen, daß eine schriftliche Darstellung des Urevangeliums ihrem nächsten Bedürfnisse entsprach. Ein Blick auf die ersten Verse des Lukasevangeliums bestätigt uns, daß ein an Reden Jesu so reiches Werk nicht die heidenchristliche Evangelienliteratur eröffnen konnte.

Das Markusevangelium erweist sich als Anfangsevangelium durch die Verständlichkeit seines Inhaltes. Man findet in ihm nicht schwierigere Stücke, wie sie die Evangelien des Matthäus und Lukas enthalten. So die Reden Jesu nach der Sendung des Täufers (Matth. 11; Luk. 7, 24 ff.), die Parabeln von den zu verschiedenen Tageszeiten gemietheten Arbeitern im Weinberge oder von den zehen Jungfrauen (Matth. 20, 1 ff. 25, 1 ff.), vom ungerechten Haushalter (Luk. 16, 1 ff.), manche Theile der Bergpredigt und andere Stücke. Wo Markus dagegen Schwierigeres mittheilte, da ist er wenigstens bemüht, seinen Lesern das Verständniß zu erleichtern; sei es daß er nur den Hauptsinn des Stückes mittheilt und die

schwierige Einzelheit wegläßt oder daß er die Schwierigkeit durch verständlicheren Ausdruck auflöst. Für die erstere Art vergleiche man die Rede Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe bei Markus (10, 1—12) und Matthäus (19, 3—12). Hier fehlt bei ersterem das schwierige Schlußstück von den drei Klassen der Eunuchen (Matth. 19, 10—12). Für die andere kann Mk. 7, 18—20 verglichen mit Matth. 15, 17, 18 oder auch Mk. 3, 29, 30 mit Matth. 12, 31, 32 als Beispiel dienen.

Die Reden Jesu, welche das Markusevangelium enthält, haben im Allgemeinen eine andere Bedeutung und einen anderen Zweck, als die, welche Matthäus und Lukas mittheilen. Matthäus hat eine große Zahl seinem lehrhaften Werke eingefügt und sie alle dienen dem Einen zugleich apologetischen wie polemischen Zwecke, dem Beweis, daß Jesus Christus, der von den Juden verworfene, der verheißene Messias des Alten Testamentes sei. In ähnlicher Weise haben die von Lukas mitgetheilten Reden den Zweck, den das Proömium der Schrift ausspricht, die Lehrüberzeugung, welche der Heidenchrist Theophilus empfangen hat, zu begründen. Ganz anders verhält es sich mit den meisten Redestücken unserer Schrift. Hier ist es nicht auf den Lehrgehalt derselben abgesehen. Worte und Reden des Herrn werden berichtet, weil sie wichtige Momente der geschichtlichen Entwickelung des Lebens Jesu sind. Sie dürfen nicht fehlen, weil sie bedeutende Züge in dem Bilde Jesu sind, welches unser Evangelium vor seinen Lesern aufrollt. Daher enthalten sie auch nicht Lehre, wie z. B. die Bergpredigt, sondern Geschichte und Thatsachen.

So soll in dem Zusammenhang Mk. 3, 22—30 nicht etwa eine Lehre Jesu über die Sünde wider den heiligen Geist mitgetheilt werden, sondern der Evangelist will zeigen, wie weit es schon in dem Verhältniß Jesu und der Leiter des Volkes gekommen war, als der Herr die Zwölfe auswählte, und daß es eine Glaubensthat der letzteren war, sich trotz des Urtheiles der Schriftgelehrten dem Herrn hinzugeben.

So will auch die Parabelrede 4, 1 ff. nicht Lehrgehalt bringen; sondern sie zeigt zunächst eine Entwickelungsstufe des Verhältnisses zwischen dem Herrn und dem Volke auf. Der Unglaube der Masse, wie die Feindschaft der Oberen, nöthigt ihn, die Geheimnisse des Reiches Gottes in Gleichnissen zu verhüllen; so wie er bestrebt sein mußte, das eitle Reden von seiner Wundermacht zu verhindern, weil es zum rechten Glauben doch nicht führen konnte (4, 10—12; 1, 44; 3, 12). Sodann aber bringt dieser Abschnitt einen bedeutsamen Zug des Lebensbildes Jesu, indem er die Art des Lehrens Jesu schildert. Daß dies der eigentliche Zweck des

Evangelisten sei, sagt 4, 2 deutlich: „Und er lehrte sie in Gleichnissen Vieles und sprach zu ihnen in seiner Lehre: höret! siehe es ging der Säemann aus u. s. w." Nur ein Beispiel der Lehrart Jesu will der Berichterstatter geben.

Oder nehmen wir ein lehrhaftes Stück wie 7, 1—23: von der äußeren und inneren Reinheit. Nicht auf das Lehrresultat, in welchem das Stück endet, kommt es dem Evangelisten in erster Linie an, sondern wie die Umgebung desselben und das Wort an die Jünger V. 18 zeigen: „Also auch ihr seid unverständig?" auf die Erziehung der Jünger.

Auch die umfangreichste Parabel des Evangeliums von den Weingärtnern, welche die Boten des Herrn des Weinberges mißhandeln und endlich den einzigen geliebten Sohn desselben tödten (12, 1—12), ist unter anderen vom Verfasser ausgewählt, weil sie eine für das Verhältniß Jesu zu seinen Widersachern entscheidende That war (12, 1, 12). Denn die Obersten des Volkes (11, 27) erkannten, daß er in diesem Gleichniß von ihnen redete und hätten ihn gern sogleich gefangen genommen; doch sie wollten nicht vor den Augen des Volkes sogleich die Erfüllung der Weissagung vollziehen, die dessen Ohren eben vernommen hatten. Dieser Bedeutung unseres Gleichnisses entspricht denn auch sein Inhalt, welcher nicht Lehre sondern Geschichte und zwar theils vergangene theils zukünftige ist. Das letztere gilt endlich auch von der größten Rede, welche das Evangelium enthält, nämlich von der Zukunftsrede (13, 1—37). Diese Rede, welche von dem Untergang des jüdischen Staates und von der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit handelt, ist nicht Lehre, sondern Weissagung künftiger Geschichte und zwar der Geschichte, ohne welche die im Evangelium berichtete, also bereits vergangene ihres nothwendigen Abschlusses ermangeln würde. Die Erscheinung Jesu auf Erden, wie sie sich in Leben, Tod und Auferstehung vollzog, würde eine in sich unvollendete und darum unbegreifliche bleiben, wenn die Jünger nicht zugleich die Gewißheit empfangen hätten, daß zu ihr eine künftige Erscheinung Jesu in Macht hinzutreten werde. Aus diesem Grunde durfte die Thatsache der Wiederkunft nicht im apostolischen Glaubensbekenntniß fehlen und war sie ein wichtiger Bestandtheil des mündlichen Urevangeliums, wie an seinem Orte gezeigt wurde.

Nur an zwei Stellen des Evangeliums ist die hier aufgezeigte Art nicht zu erkennen, sehen wir uns vielmehr auf einen fremden Einfluß hingewiesen. An der ersten findet man von 9, 42—10, 27 eine kleine Redensammlung, welche einen wesentlich lehrhaften Zweck hat. Es ist die zweite Gruppe der zweiten Hälfte des Evangeliums, zwischen zweiter und

dritter Leidensverkündigung. Hier finden wir Belehrungen der Jünger über ihr Verhältniß zu einander, über ihr Verhältniß zur Ehe, zur Familie, zum irdischen Besitz; es werden darin die Fundamente des Bestehens des Reiches Gottes in der Welt und in den socialen Beziehungen gelegt. Doch überschreitet damit das Evangelium seine Grenze und läßt uns annehmen, daß diese Stoffe nur durch den Vorgang eines anderen Schriftwerkes Aufnahme in dasselbe fanden.

Auf das gleiche Ergebniß führt der Zusammenhang 12, 18 — 40. Während die vorausgehenden Stücke, ganz besonders die schon betrachtete Parabel von den Weingärtnern in engster Beziehung zur Geschichtsentwicklung stehen, reihen sich die Fragen der Sadducäer über Auferstehung und des Schriftgelehrten über das vornehmste Gebot und endlich Jesu über den Christ als Sohn Davids, wie auch die Worte über die Schriftgelehrten ohne solche Beziehung, vielmehr wegen ihrer lehrhaften Bedeutung hier an. Wir dürfen sagen, daß an diesen Orten der Uebergang von unserem Geschichtsevangelium zu den Lehrevangelien sich zeigt, wie wir sie in den nach Matthäus und Lukas genannten Werken besitzen. In den letzteren treten aus dem Geschichtszusammenhang kleinere oder größere Redensammlungen hervor. Wir werden aber obige Beobachtung bei der Untersuchung der Frage zu verwerthen haben, ob unser Evangelium trotz seiner Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit nicht eine Evangelienschrift voraussetze und berücksichtige.

Zunächst nun müssen wir erklären, daß die letzteren Bemerkungen nur Ausnahmen betreffen und daher geeignet sind, als Regel festzustellen, daß auch die Redestücke unseres Evangeliums dem Zwecke desselben dienen, das Lebensbild Jesu zu malen. Die Mittheilung größerer Lehrreden würde nicht nur über diesen Zweck hinausgehen, sondern demselben geradezu widersprechen.

Von hier aus will denn auch eine weitere Beobachtung betrachtet sein. Der Evangelist verschweigt nämlich nicht, sondern weist vielmehr oft mit Nachdruck darauf hin, daß die Lehrthätigkeit erstes und wichtigstes Geschäft des Herrn gewesen sei (*τὸν λόγον λαλεῖν* 2, 2; 1, 21; 6, 34; 10, 1); er betont und schildert den gewaltigen Eindruck seiner Lehre (1, 22; 6, 2). Dennoch ist für jeden, der Jesum noch nicht kennt, das Bild seiner Persönlichkeit, wie es aus seinem ganzen Auftreten und aus seinen Wunderthaten, endlich aus seinem Leiden, Sterben und Auferstehen herausstrahlt, unentbehrlicher als die Kenntniß seiner Lehren. So zeigt unser Evangelium in solchen Aeußerungen, welche von Worten Jesu reden, die doch nicht mit-

getheilt werden, die Schranke seines Berichtes an; es offenbart, daß es nicht allumfassendes Evangelium, vielmehr, wie sein Titel lautet, „Ur- oder Anfangsevangelium" sei. Auf der anderen Seite nöthigt freilich dieser Zug zu der Vermuthung, daß schon zur Zeit der Abfassung unserer Schrift eine Sammlung von Reden Jesu oder auch ein Evangelium, das Reden in größerer Zahl enthielt, vorhanden gewesen sei; sodaß ein weiteres Forschen nach den nicht mitgetheilten Reden Jesu Befriedigung finden konnte. Das Dasein unseres Evangeliums bezeugt dagegen als Ueberzeugung der apostolischen Urzeit, daß Jesus zuerst und wesentlich etwas anderes war und sein wollte, als ein Lehrer. „Wäre Jesus nichts als ein großer jüdischer Lehrer gewesen, so wäre wohl kaum eine andere Aufzeichnung über ihn entstanden, als eine Wiederholung seiner Lehrworte; höchstens wäre mit seinen Sprüchen die Anekdote verbunden worden, die die Gelegenheitsursache derselben erzählt hätte. Aber Jesus war seinen Anhängern von Anfang an mehr; er war ihnen der Messias, den Gott bewiesen hatte durch seine Thaten, der Messias, der zwar gekreuzigt worden war, dessen Schicksale aber zu dem Glauben berechtigten, daß er lebe und wiederkommen werde, um seinen hohen messianischen Beruf zu erfüllen. Und so entstand die Aufgabe, nicht nur seine Weisheitssprüche zu bewahren, sondern auch durch sein Leben und seine Thaten diesen Glauben an seine Person zu beweisen, und dies war das eigentliche Evangelium, das Evangelium der apostolischen Mission." *) Nennt sich doch unser Evangelium selbst „Evangelium von Jesus als dem Christus" und erreicht seine Höhe in der Erkenntniß und dem Bekenntniß der Jünger, daß Jesus der Christ sei; ein Bekenntniß, das im bestimmten Gegensatz zu den Meinungen der Menschen steht: er sei Johannes der Täufer oder Elias oder einer der Propheten und habe also seine Bedeutung in der Weissagung oder Lehre vom Reiche Gottes, statt König und Stifter desselben zu sein (8, 27—29).

Aber nicht nur die Menge der Lehrreden des Herrn wurde durch die eigenthümliche Anlage unserer Schrift ausgeschlossen, sondern auch das Leben Jesu wird in derselben nur durch eine Auswahl von Thatsachen geschildert. Es sind zwei große Gruppen, in welche die Schrift zerfällt, die Leidensgeschichte des Herrn in weiterem Sinne, als das eigentliche Urevangelium, und demselben vorausgehend eine Anzahl Thatsachen, welche die galiläische Wunderwirksamkeit und die Erziehung der Jünger zum Glauben darstellen. Während nun die Leidensgeschichte annähernd in ihrer Totalität

*) Weizsäcker a. a. O. S. 115.

erscheint, stellt sich der galiläische Theil als ein bloßer Ausschnitt aus der reichen Geschichte dar. Aber derselbe ist nach Inhalt und Ausdehnung keineswegs zufällig, sowenig wie die Ilias einen beliebigen Ausschnitt des trojanischen Krieges, vielmehr die Höhepunkte desselben enthält. Der jerusalemischen Leidensgeschichte konnte nur, wenn nicht das ganze Leben Jesu sondern seine Höhepunkte dargestellt werden sollten, die galiläische Wunderwirksamkeit, die trotz ihrer Herrlichkeit die Menge nicht zum Glauben brachte, und die Erziehung der Jünger zum wahren Glauben gegenübergestellt werden. Ließ jene in ihrer Erfolglosigkeit erkennen, daß das Ende des Lebens des Herrn die Leidensgeschichte sein werde, so zeigt dagegen diese, daß des Herrn Werk auf Erden nicht umsonst gewesen sei, daß der gute Same seines Wortes auch den guten Boden gefunden habe.

Diese ausschnittartige Gestalt ist eine wesentliche Eigenschaft unserer Schrift. Sie kennzeichnet sich dadurch als Geschichtschreibung vor der Geschichtschreibung und in ihrem epischen Charakter. Denn das ächte Epos beginnt nicht wie die Geschichtschreibung ab ovo, sondern tritt mediam in rem. Es setzt ja die allgemeine Kenntniß des poetischen Gegenstandes, welcher Volkseigenthum ist, voraus. Es wird ein großes Bild vergangener herrlicher Zeit und Menschheit aufgerollt, ein Bild, das freilich in eine Reihe von Bildern zerfällt, aber dennoch die mit seinem Wesen gegebene Beschränkung zeigen muß, nicht die ganze Entwickelung einer Handlung vom ersten Anfang bis zum letzten Ende, sondern nur einen Ausschnitt aus dieser Entwickelung zu geben.

Wie aber ein Gemälde die Forderung an den Beschauer stellt, durch die Phantasie zu ergänzen, was der dargestellten Handlung vorausgeht und nachfolgt, so muthet das Epos dem Hörer ein Gleiches zu. Erst die prosaische Reflexion steht von dieser Forderung ab und ergänzt das Fehlende. In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Entstehung der synoptischen Evangelien. Wie das Epos gehen auch sie auf die mündliche Erzählung zurück. Wie jenes hatte auch das erste Evangelium nicht den Zweck, historisch-pragmatisch die ganze Entwicklungsreihe zu geben, sondern in den eindrucksvollsten Bildern den Gegenstand vor Augen zu stellen. Dies ist die ächte und unmittelbar der Wirklichkeit entnommene Form. Auch das Leben tritt nur in dieser Gestalt dem Menschen entgegen. Wer Jesu Christo in seiner Berufsthätigkeit auf Erden begegnete, der sah eben die einzelnen Bilder dieses heiligen und göttlichen Lebens, sowohl ohne zu wissen, was alles dem vorausgegangen und aus was für Keimen solches Leben entsprungen sei, wie auch ohne das Ende einer solchen Geschichte

absehen zu können. Das Leben, als von Zeit und Raum begrenzt, bietet nicht abstracte Ganze. Auch die apostolische Predigt, ganz dem Leben angehörig und dienend, konnte die Geschichte und Gestalt Jesu nicht theoretisch als ein abstractes Ganzes darstellen, sondern mußte aus der Fülle der h. Geschichte Stücke herausgreifen, diese aber wo möglich in ihrer vollen Konkretheit schildern, damit der Hörer im Theil das Ganze, in der einzelnen That des Herrn sein ganzes Thun schaue und empfange. Diese Art trägt unsere aus der Predigt entsprungene Schrift an sich.

Aus dem Allem geht hervor, daß unsere Schrift keine besondere Tendenz hat, weder in dem zulässigen Sinne, in welchem z. B. dem Galaterbrief eine antijudaistische oder dem ersten Briefe Johannis eine antignostische zukommt, noch weniger aber in dem von der Tübinger Schule erfundenen und zur Verdächtigung der h. Schriften Neuen Testaments gebrauchten unzulässigen Sinne. Die Tendenzkritik, welche das mit sich selbst einige und die wesentliche Wahrheit besitzende Urchristenthum in den Widerstreit einander befehdender und sich gegenseitig negirender, weil gleichberechtigter oder unberechtigter Parteien verwandelt hat, sucht immer jeder neutestamentlichen Schrift ihren Ort und Ursprung in einer solchen Partei anzuweisen, daraus ihren Zweck und Wesen zu begreifen und ebenso ihre nur relative und mangelhafte Berechtigung, Quelle der Wahrheit zu sein, zu erweisen. Unsere Schrift nun ist der Fels, an dem ebenso die Tendenzkritik der Baur'schen Schule wie die Straußische Mythenhypothese scheitert. Behauptet die letztere, daß die christliche Idee als schöpferische religiöse Macht allmählig die wunderbaren Thatsachen aus sich habe hervorgehen lassen, um aus der philosophischen Allgemeinheit für das religiöse Gemüth in den Wundern Fleisch und Blut anzunehmen, so zeigt dagegen die unbefangene historische Betrachtung, daß die Wunder gerade den ursprünglichsten und ältesten Bestandtheil der christlichen Ueberlieferung ausmachen und, statt aus den Ideen des Urchristenthums entsprungen zu sein, vielmehr der Grund und Boden waren, aus dem jene hervorwuchsen. Nicht das ganze synoptische Schriftthum geht, wie am Tage liegt, unmittelbar auf die Augenzeugen zurück. Markus und Lukas waren, der letztere nach seinem eigenen, der erstere nach dem Zeugniß des Papias, nicht Augenzeugen der Lebensgeschichte Jesu. Matthäus, der Apostel, hat ein Evangelium hinterlassen, in welchem der Schwerpunkt nicht auf den Wundern, sondern auf der Lehre Christi liegt. Aber die genaue Vergleichung des ersten und zweiten Evangeliums beweist, wie sich immer deutlicher herausstellen wird, daß das lehrhafte Matthäusevangelium nur darum die Wunderthaten Jesu

mehr zurückstellen konnte, weil ihm die Predigten vorausgegangen waren, welche in der konkretesten, lebendigsten Darstellung das wunderbare Thun des Herrn vor Augen stellen. Die Wunder des Markusevangeliums sind nicht wie die des Matthäus einer Idee untergeordnet (z. B. Matth. 8, 17), — woraus sich bei Matth. auch ihre abgekürzte, gewissermaßen abstracte Darstellung erklärt — also sind sie auch nicht aus einer Idee entsprungen; sondern sie sind als Thatsachen der Wirklichkeit in all ihrer Konkretheit vom Augenzeugen geschildert. Sie haben das Recht, sich in dieser Konkretheit vollkommen bis in's Einzelste auszudehnen, denn sie haben ihren Zweck nicht außer sich in einer Idee, sie sind überhaupt in keiner Weise Mittel, sondern Selbstzweck.

So wenig sich nun in unserem Evangelium eine Spur des Processes zeigt, durch welchen die urchristliche Idee sich in wunderbare Thatsachen umzuwandeln bestrebt habe, sowenig zeigt sich in demselben irgend ein Symptom, das auf eine christliche Partei der Urzeit und ihre besondere Tendenz als die schöpferischen Ursachen unserer Schrift schließen ließe. Nicht als gehörten die „Erinnerungen" einer Zeit an, in welcher überhaupt noch keine Richtung innerhalb der Urkirche irgend wie von dem ächt christlichen „Wege" (A.-G. 18, 26) abgewichen oder in welcher sich keine abweichenden Meinungen geltend gemacht hätten. Sehr früh und weit früher, als unsere Schrift entstand, hatte sich eine judaistische Richtung in der Urkirche aus den pharisäischen Bestandtheilen ihrer Zusammensetzung gebildet (A.-G. 15, 5). Gewiß waren auch die Keime einer entgegengesetzten antinomistischen, gnostischen Partei hie und da sichtbar oder gar schon im Wachsen begriffen. Unsere Schrift setzt weder die eine noch die andere voraus. Ihr Inhalt hatte seine bestimmte Gestalt, Farbe und Bestimmung, ehe jene Richtungen vorhanden waren. Als er auch schriftlich sich fixirte, da war es unmöglich, daß dieselben irgend welche Veränderung in ihm hervorgebracht hätten. Dieser Inhalt gehört überhaupt einer Stufe an, welche eine dogmatische Differenzirung noch gänzlich ausschließt. Es ist die Stufe der vocatio oder der Mission. In einer Missionspredigt hat die dogmatische Tendenz und Polemik wider eine verkehrte Richtung der Natur der Sache nach keine Statt; eine solche kann nur einfach thetisch sein. Unser mündliches Missionsevangelium aber, das erst so spät niedergeschrieben ward, gehörte obendrein seinem wesentlichen Inhalte nach einer Zeit an, welche noch keine Parteigegensätze, also weder dogmatische Tendenz noch Polemik kannte. Denn alles dies war ja nur durch die Entstehung einer größeren christlichen Gemeinschaft möglich; und eine solche erwuchs erst durch die

Predigt unseres Urevangeliums. Diese tendenzlose Art aber mußte der Missionspredigt auch dann verbleiben, als in der Kirche sich verschiedene Richtungen geltend zu machen suchten. Denn die Hörer des Missionsevangeliums blieben ihrem Wesen nach immer dieselben, nämlich solche, welche das Christenthum überhaupt erst kennen lernen wollten.

Nicht besser nun konnte das Evangelium denselben gepredigt werden, als wenn sein wesentlicher Inhalt, Jesus Christus, ihnen in derselben Weise vor Augen gestellt wurde, wie er den Jüngern erschienen und sie allmählig zum wahren Glauben geführt hatte. Diese Pädagogik mußte sich den Aposteln nothwendig aufdrängen, daß sie nicht ihr späteres dogmatisches Verständniß, ihre tiefere Einsicht in den Zusammenhang des göttlichen Heilswerkes oder in das Wesen der Person Christi, noch weniger aber ihr durch verkehrte Richtungen antithetisch und polemisch gestimmtes dogmatisches Bewußtsein in diesen grundlegenden Vorträgen zur Geltung kommen ließen. Hier waren „Erinnerungen" in der vollen Bedeutung des Wortes am Platze. So ist es denn auch für das Markusevangelium charakteristisch, daß überall die Beziehung auf die Jünger entweder mit bestimmten Worten angegeben oder vorausgesetzt wird.*) Schlossen Erinnerungen aber schon ein späteres, tieferes Verständniß aus, wie vielmehr eine so ganz anderen Zeiten und Verhältnissen angehörige Tendenz!

Was man von tendenzkritischen Vorurtheilen aus für Züge eines pauliniſchen Parteicharakters erklärt hat, wie z. B. die Fassung der Perikope vom kananäischen Weibe oder der Ausdruck „πάντες οἱ Ἰουδαῖοι" 7, 3, welcher den Verfasser in gewissem Sinne vom Judenthum ausschließt, — ähnlich wie derselbe Ausdruck den Verfasser des vierten Evangeliums —, das bestätigt nur die schon aus anderen Gründen feststehende Thatsache, daß unser Evangelium ein für Heidenchristen bestimmtes ist. Für die Entstehung desselben war, wie früher gezeigt wurde, die Bemerkung sehr wichtig, daß das Urevangelium sich zuerst bei Heidenchristen schriftlich fixiren mußte, weil sein Inhalt den Judenchristen durch viele Augenzeugen und eine sehr verbreitete Tradition bekannt genug war. Es kann daher nicht befremden, wenn diese Bestimmung der Schrift an nicht wenigen Orten sichtbar wird. Eine hierauf gegründete Tendenzandichtung kann als für die Wissenschaft nicht mehr vorhanden angesehen werden.**) Indem die Tübinger Schule den Tendenzcharakter des Evangeliums als den der „Neutralität" im Verhältniß

*) Vgl. Klostermann a. a. O. S. 358.

**) Vgl. hiefür Holtzmann a. a. O. S. 385 ff.

zu Judenchristenthum und Paulinismus zu bezeichnen genöthigt war, erklärte sie damit selbst, daß dasselbe aus den vorausgesetzten Parteien nicht zu erklären sei. Eine Schrift, die ihrem Inhalt wie ihrer Form und Art nach gar nicht lehrhaften Characters ist, schließt eben damit auch jede lehrhafte Tendenz aus und macht eine Betrachtung, wie sie die Tübinger Schule an jede Schrift des Neuen Testamentes heranbrachte, von vornherein unhaltbar. Denn alle die Gesichtspunkte, von denen aus man die Stellung einer Schrift zu den Gegensätzen des judaistischen Christenthums und des Paulinismus festzustellen pflegte, fehlen bei dem Markusevangelium. Wir haben gesehen, daß es demselben nur um die lebendige Schilderung der historischen Person Christi, nicht aber um die Darstellung irgend einer Lehre zu thun ist. So könnte, wenn man überhaupt nach dem Lehrgehalt der Schrift fragen darf, nur die Frage nach ihrer Lehre von der Person Christi gerechtfertigt erscheinen. Und in der That ist dies ein Punkt von mehr Wichtigkeit, als jene auf reiner Vergewaltigung des Evangeliums beruhende Tendenzfrage.

Eingehend und im Allgemeinen richtig hat hierüber Köstlin gehandelt.*) Derselbe sagt: „Das Positive (das im Markusevangelium an die Stelle dieser untergeordneten polemischen Elemente tritt) ist die Göttlichkeit der Person Christi, und zwar so, daß diese Göttlichkeit nicht dogmatisch (wie z. B. im vierten Evangelium), sondern geschichtlich, durch unmittelbare Darstellung der göttlichen Kraft und Erhabenheit des Wirkens Jesu veranschaulicht wird und so auch hier alles Eingehen auf minder Wesentliches, auf die formelle Fassung des Glaubens an Christus in theoretische Lehrsätze vermieden wird." Diese Beobachtung, wenn wir ihre Fassung außer Acht lassen, ist durchaus begründet. Aber die lehrhafte Darstellung, das Dogmatische ist nicht als etwas minder Wesentliches vom Markusevangelium bei Seite geschoben worden. Diese Meinung Köstlin's folgt aus seiner irrigen Vorstellung von dem sekundären Ursprung unsres Evangeliums. Sondern die dogmatische Betrachtung und Darstellung der h. Geschichte war für den Standpunkt unsrer „Erinnerungen des Petrus" gar noch nicht vorhanden. So wenig mit dem wirklichen Auftreten Jesu, wie es insonderheit das Markusevangelium schildert, eine dogmatisch ausgeprägte An-

*) K. R. Köstlin: Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien. 1853. S. 316—324. Wenn Holtzmann a. a. O. S. 388—389 die von Köstlin hervorgehobene christologische Bedeutung des Markusevangeliums vom Gesichtspunkte der Tendenzkritik aus verwirft, so geschieht das mit Recht. Die Köstlin'schen Beobachtungen bleiben darum dennoch in ihrem vollen Recht.

schauung von seiner Person unmittelbar gegeben war, so wenig ging das ursprüngliche Missionsevangelium von einer dogmatischen Anschauung aus. Dasselbe wollte eben den Eindruck bei seinen Hörern und Lesern hervorbringen, welchen einst Jesus bei seinen Lebzeiten im Geiste der Jünger hinterlassen hatte. Dieser Eindruck und der damit gegebene Glaube an Jesum gewann erst nach seiner Auferstehung durch die Kämpfe der jungen christlichen Gemeinde mit dem Judenthum und die in der Gemeinde selbst sich allmählig vollziehende Entwicklung seine dogmatische Bestimmtheit und seinen dogmatischen Ausdruck. Die historische wie pädagogische Bedeutung unsres Evangeliums beruht nun darauf, daß es weder andere lehrhafte Ausführungen noch auch irgend eine Lehre von der Person Christi enthält, auch nicht etwa sonst voraussetzt, sondern überhaupt nicht kennt. Die gesammte Lehrentwicklung des apostolischen Zeitalters war allerdings schon weit genug vorgeschritten, als die „Erinnerungen des Petrus" veröffentlicht wurden; daher dieselben der Zeit nach genug Spuren derselben an sich tragen könnten. Aber da ihr Ursprung durchaus jenseits jener Entwicklung lag und ihr ganzes eigenthümliches Wesen auf diesem vordogmatischen Ursprung beruht, so konnte sich nichts Derartiges einschleichen.

Darauf beruht zunächst die centrale Stellung, welche die Person Christi in unserem Evangelium vor den beiden anderen Synoptikern hat und welche nur mit der Stellung Jesu im vierten Evangelium verglichen werden kann.*) Dieselbe folgte unmittelbar aus dem Eindruck, welchen das Wirken Jesu selbst machte. Ueber dem Inhalt seiner Lehre, welche im Matthäus- und Lukasevangelium mehr hervortritt, erhebt sich die großartige Gestalt seiner Person. Dieser Eindruck war das Erste; aus ihm entsprang unser Evangelium. Während aber das Johannesevangelium überall die ewige und göttliche Seite dieser Person, wie sie in den Selbstzeugnissen Jesu erscheint, hervorhebt, wird hier nur die geschichtliche, durchaus in menschlicher Form sich darstellende Größe Jesu betont.

So wollen nun auch alle Aeußerungen unserer Schrift über Jesu Wirken und Wesen gar nicht in dogmatischem, lehrhaftem Sinn verstanden sein. Nicht die dogmatische Reflexion hat sie geschaffen; also dürfen sie auch nicht in jenem Sinne aufgefaßt werden. Sobald man überhaupt einen dogmatischen Maßstab an dies Evangelium legt — und dies gilt in

*) Wie sich Anfang und Ende der Entwicklung zu berühren pflegen, so zeigt sich zwischen Markus- und Johannesevangelium bei großartiger Verschiedenheit eine manichfache Verwandtschaft.

gewisser Weise von den synoptischen Evangelien überhaupt — so wird man einen einzelnen Ausdruck pressen und zuviel aus ihm herauslesen, dagegen durch das Ganze doch nicht seine dogmatischen Forderungen befriedigt sehen. Die Synoptiker, insonderheit das Markusevangelium, wollen eben nicht in derselben Weise angesehen oder benutzt sein, wie ein Paulinischer Brief, oder gar ein Evangelium Johannis. Sie haben in ganz anderen Bedürfnissen, als diese Schriften, die Ursache ihrer Entstehung, also auch eine andre Art. Man kann nicht die ganze h. Schrift als einen großen dogmatischen Kodex betrachten, aus dem der Theologe wie aus dem Corpus juris beliebig die Beweisstellen herausnehmen dürfte.

Die Galiläer und galiläischen Jünger insonderheit, vor deren Augen sich das Leben Jesu begab, haben den Herrn ohne fertige dogmatische Begriffe angeschaut; das Gleiche gilt von den Heiden und Heidenchristen, denen Petrus das Leben Jesu schilderte. Ueber diese Sphäre erhebt sich auch die erste schriftliche Darstellung nicht. Unser Urevangelium ist daher zugleich ein Elementarevangelium. Man darf also nicht mit dogmatischen Fragen, welche über diese Elementarstufe hinausgehen, an dasselbe treten.

Es ist „Jesu Auftreten und Wirken mit übernatürlicher, Alles vermögender, alles Feindliche niederschlagender, überall Staunen und Entsetzen erregender und von ihm auf seine Jünger (3, 15. 6, 13; 16, 17) übergehender Kraft, was den Hauptinhalt des ganzen Evangeliums bildet. Die Dämonenaustreibung, d. h. die Bewältigung der übernatürlichen Kräfte des Bösen ist von Markus am entschiedensten unter allen Evangelien als das Specifische der Wirksamkeit Jesu hingestellt; in keinem Evangelium ist so stark wie in dem seinigen der übermenschliche Eindruck des Auftretens Jesu geschildert, in Folge dessen er stets von großen Volksmassen umlagert und bedrängt wird, die nicht genug bekommen ihn zu sehen und zu hören und zu preisen, und ihm fast keinen Raum zu freier Bewegung lassen; kein Evangelist hebt die Unfähigkeit der Jünger, in Jesus den Messias zu erkennen und den Gang seines Werkes zu begreifen, so entschieden immer wieder hervor, wie Markus, weil eben das Außerordentliche, Ungewöhnliche (καινὸν 1, 27) und Unbegreifliche das wesentliche Merkmal des Auftretens Jesu sein und eben an diesem Unvermögen seiner nächsten Umgebung ihn zu begreifen, an diesem niederdrückenden, gleichsam betäubenden Eindrucke, den sein Wirken ausübt, zur Anschauung kommen soll"*).

*) Köstlin a. a O. S. 317.

Unser Elementarevangelium geht von dem Eindruck aus, den Jesu Thaten auf Alle machen mußten, die nichts von seinem ewigen Wesen wußten. Es enthält darum nicht seine wunderbare Geburtsgeschichte, durch welche der Hörer und Leser schon auf die folgenden Wunder vorbereitet wäre. Gerade entgegengesetzt verhält sich hier das vierte Evangelium, das zwar nicht seine übernatürliche Geburt berichtet, wohl aber, was viel mehr ist, im Prolog seine ewige göttliche Natur darlegt. War aber Jesus Christus Gott von Ewigkeit, ist durch ihn Alles geworden, was ist, ist er das Leben und das Licht der Welt (Evang. Joh. 1, 1—4), so mußte dieses sein Wesen in den Wundern sich nothwendigerweise offenbaren, daher man sich, von hier aus dieselben betrachtend, gar nicht zu verwundern braucht (1, 14; 2, 11; 5, 17, 28). In dieser Beziehung verfährt allein das Markusevangelium ursprünglich. Es zeigt den Eindruck, den Jesus bei solchen machte, die weder von seiner göttlichen Natur noch wunderbaren Geburt etwas wußten. Von eigentlicher Lehre über Jesus enthält dagegen das Evangelium nichts. Wenn, wie so oft, von der Macht Jesu die Rede ist, so tritt dieselbe durchaus factisch auf. Mk. 5, 30 erkennt Jesus an sich selbst, daß eine Kraft (*δύναμις*) von ihm ausgegangen sei, von welcher das blutflüssige Weib geheilt ward. Daß ihm die Macht (*ἐξουσία*) eigen, Sünden zu vergeben, beweist er Mk. 2, 10—12 dadurch, daß er dem Gichtbrüchigen aufzustehen und sein Bette zu tragen heißt. So äußert sich nun auch das Erstaunen des Volkes über solche Machtäußerung, besonders wie sie in den Dämonenaustreibungen erscheint (1, 27).

Wenig mehr dogmatischen Inhaltes sind die Bezeichnungen der Person Jesu, welche im Evangelium auftreten. Er selbst nennt sich „des Menschen Sohn" (2, 10), verhüllt also seine höhere Natur. Ganz dem entsprechend betont kein Evangelium so, daß Jesus verboten habe, seine Wunderthaten oder die Erkenntniß seines höheren Wesens zu verbreiten, wie das Markusevangelium *) (1, 43. 44; 5, 43). Nur im Munde der Dämonen findet sich eine solche Bezeichnung. Er wird von ihnen „der Heilige Gottes" (1, 24), „der Sohn Gottes" (3, 11) genannt. Aber den Dämonen gegenüber erscheint auch das geschärfteste Verbot, dieses sein Wesen zu offenbaren (a. a. O.). Durchaus der Verborgenheit gehört die himmlische Stimme bei der Taufe an, die ihn als Sohn Gottes bezeichnet; und ebenso die Stimme auf dem Berge der Verklärung. Erst nach längerer Wirksamkeit hält es der Herr für rechtzeitig, die Jünger zu

*) Vergl. Köstlin a. a. O. S. 317.

fragen, für wen sie ihn halten (8, 27). Auch jetzt noch fragt er nicht, was sie über sein Wesen oder seine Natur urtheilen. Sondern er verlangt nur eine Erklärung über seinen ihm von Gott zuertheilten Beruf und amtlichen Charakter; denn so nur darf die an die Jünger gerichtete Frage aufgefaßt werden. Darum genügt denn auch die Antwort des Petrus: „Du bist der Christ". Der Herr fordert auch jetzt noch nicht eine volle Erkenntniß seiner höheren Natur. So sehr kommt es ihm zunächst auf das unmittelbare Verhältniß der gläubigen Hingebung und nicht auf dogmatische Erkenntniß an. Und während der Herr mit solcher Scheu sein ewiges Wesen verhüllt, wie schon ein edler Mensch das Schönste und Edelste seiner Seele am spätesten offenbart, spricht er dagegen mit Freimuth (παῤῥησία) die tiefste Schmach aus, die ihm bevorsteht und wiederholt solches Bekenntniß mehreremale mit Nachdruck (8, 32; 9, 31; 10, 32;). Verhüllt nur weist er auf sein einzigartiges Verhältniß zu Gott, dem Herrn Israels, hin in der Parabel von den Weingärtnern (12, 6). Erst als er in der tiefsten Schmach vor dem Hohenpriester steht, zerreißt der Schleier. Aber auch jetzt ist es, wie früher der feindlichen Dämonen, so des hassenden Hohenpriesters Mund, der das Geheimniß ausspricht „des Hochgelobten Sohn" und der Herr bestätigt es nur durch ein „Ich bins". Dann kündigt er an, daß er seinen Feinden, den Ungläubigen, der verachtete Menschensohn bleiben werde, bis sie ihn sitzen sehen müssen zur Rechten der Macht und kommen mit den Wolken des Himmels (14, 61.62).

Das Geheimniß der höheren Natur Jesu wird im Markusevangelium nur aufgestellt, nicht aufgelöst. So deutet der Evangelist den höheren Ursprung Jesu an, wenn er die Nazarethaner sagen läßt: „Ist dieser nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria?", während Matthäus hat: „Ist dieser nicht des Zimmermanns Sohn, heißt nicht seine Mutter Maria u. s. w.?" (Mk. 6, 3; Matth. 13, 55). Aber nicht einmal jenes ist die Hauptabsicht des Evangeliums. Selten nur wird der Herr „Gottes Sohn" genannt. Seine Absicht ist wesentlich, die ebenso menschliche wie übermenschliche *Erscheinung* Jesu im Thun und Leiden zu zeigen. Was von ihm durch die *That* offenbar geworden, das will es berichten. Von dem *Wesen*, aus welchem allein solches Thun und Leiden hervorgehen kann, will es nur eine Ahnung geben. Es ist das Evangelium der *Kraft*, nicht der Lehre und des Wortes. Am schweigsamsten darin aber ist der Herr über sein eigen Wesen.

Wir werden durch diese Art unseres Evangeliums an die Darstellungen der Erscheinung Jesu erinnert, wie sie nach der Apostelgeschichte im Munde

des Petrus sich finden. Da wird Jesus „ein Mann von Gott dem Volke dargestellt in Kräften und Wundern und Zeichen" (2, 22) und als der Auferweckte auch „sein Sohn" (παῖς αὐτοῦ 3, 26) genannt; nirgends aber das Geheimniß seines ewigen Wesens gelüftet. Dasselbe durfte bei dieser ersten Predigt nicht in den Vordergrund treten. Darum fehlen diesen Missionspredigten der A.-G. wie dem Markusevangelium gleichermaßen selbst die Geburtsgeschichten, wie sie Matthäus und Lukas haben, welche selbst noch nicht einmal über das hinausgehen, was hier auf Erden geschah.

Von diesem Gesichtspunkte will endlich auch die Ueberschrift unseres Evangeliums betrachtet sein. Nach den genauesten kritischen Untersuchungen, wie sie die Editio octava Tischendorfs darbietet, kann man nicht mehr zweifeln, daß dieselbe lautete: „Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ" „Ursprung des Evangeliums von Jesu als dem Christ". Der Zusatz „dem Sohne Gottes", welcher sich freilich fast in allen Handschriften findet, fehlt in den zahlreichen Citaten der Stelle bei den ältesten Kirchenvätern. Da sich nun schlechterdings nicht absehen läßt, was dieselben durchgehend veranlaßt habe, diese für sie so wichtige Bezeichnung wegzulassen, so kann nur jene einfachere Lesart als die ursprüngliche angesehen werden, zumal unsre Handschriften durchweg einen jüngeren Text haben, als der den Vätern des dritten und vierten Jahrhunderts vorliegende. Wir müssen demnach annehmen, daß die Ueberschrift Jesu den Namen „Sohn Gottes" nur aus demselben Grunde nicht beilegte, aus welchem der Evangelist den Petrus 8, 29 auf die Frage Jesu „Wer saget denn ihr, daß ich sei" nur antworten läßt: „Du bist der Christ". Daß dieser Christ zugleich Sohn Gottes sei, ja daß er nur Christus sein könne, sofern er jenes ist, läßt das Evangelium deutlich erkennen: 1, 11; 9, 7; 12, 6; 14, 61, 62. Aber das ist gerade die Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums, daß es genau zwischen dem unterscheidet, was Jesus an sich ist, und dem, als was er erkannt wurde. Auf jener Höhe des Evangeliums hat Petrus erkannt, daß Jesus der Messias Israels sei; was darüber hinausgeht, das ist ihm erst durch weitere Offenbarung Jesu hinzugekommen und ist im Matthäusevangelium vorausgenommen worden.

Nun schreitet freilich die Offenbarung Jesu im zweiten Theil des Evangeliums weit über jene Höhe hinaus (9, 7; 12, 6; 14, 61, 62). Und würde man auf diese sehen, so müßte, wie der zweite Theil der Einleitung (1, 9—13) das himmlische Wesen Jesu berührt, auch in der Ueberschrift ein zweites Prädicat die Gottessohnschaft hervorheben. Aber

das Verständniß der Jünger kommt nicht drüber hinaus, wie besonders 9, 9, 10 beweist. So können wir denn nur annehmen, daß unser Evangelium nicht einmal durch eine Ueberschrift der Offenbarung Jesu und der ursprünglichen Erkenntniß der Jünger vorausgreifen wollte, wie es denn aus demselben Grunde die übernatürliche Geburt Jesu verschweigt.

Daß es aber gerade der Name „Christus" ist, welchen der Evangelist zum Angelpunkt des Evangeliums machte, das zeigt sich darin, daß abgesehen von der Ueberschrift dieser Name erst auf der Höhe der Schrift auftritt, also der ersten Hälfte der Schrift schlechterdings fremd ist. In der einzigen Stelle, an welcher einige wenige Handschriften diesen Ausdruck haben, 1, 34, kann kein Zweifel über seine Tilgung obwalten. In der zweiten Hälfte kommt derselbe dagegen sechsmal vor. Rechnet man hiezu die Ueberschrift, so gehört er unserem Evangelium überhaupt siebenmal an (1, 1; 8, 29; 9, 41; 12, 35; 13, 21; 14, 61; 15, 32). Die Siebenzahl liegt aber, wie wir uns bei der Inhaltsangabe überzeugten, dem Werke insofern zu Grunde, als erste wie zweite Hälfte in je sieben Gruppen zerfallen. Dagegen kommt der Name „Sohn Gottes" gleichfalls in der Siebenzahl auf erste und zweite Hälfte so vertheilt vor, daß die erste ihn dreimal die andere viermal aufweist (1, 11; 3, 11; 5, 7; 9, 7; 13, 32; 14, 61; 15, 39).

Viertes Kapitel:

Petrus und Markus.

Es ist ein Kennzeichen des ächten oder Volks-Epos, daß es in einem anderen Sinn einen Verfasser hat, als das Kunst-Epos oder ein Drama. Das gilt vom indischen Epos, von den homerischen Gedichten, wie von den deutschen Epen. Diese Erscheinung ist nicht zufällig, sondern im Wesen der Sache begründet. Der Inhalt der Volksepen, ja bis zu einem gewissen Grade auch ihre Form ist nicht Eigenthum des Einzelnen, sondern der Gesamtheit. Und wenn auch die letzte Gestaltung, welche dieser Inhalt erhält, Sache einer bestimmten Person ist, so gehört es doch zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten dieser Literaturstufe, daß der Verfasser oder Urheber einer Schrift hinter seinem Werke verschwinde. Oberflächlich betrachtet gilt diese Bemerkung freilich von unseren gesamten Evangelien. Keines trägt den Namen seines Verfassers vor sich her. Sieht man genauer zu, so findet sich ein tiefgehender Unterschied. Zunächst ist das vierte Evangelium auch in dieser Beziehung gänzlich von den übrigen zu trennen. Seine von den synoptischen Evangelien durchaus verschiedene Art in Anlage, Geschichtsinhalt und Sprachfarbe beweist, daß es einem ganz und gar eigenartigen Verfasser seinen Ursprung verdankt, der nach Inhalt und Form gab, was nur er allein geben konnte. Steht doch an schriftstellerischer Originalität und Einzigartigkeit der Verfasser des vierten Evangeliums und der Briefe auf gleicher Stufe mit Paulus. Wie nahe berühren sich dagegen die synoptischen Evangelien! Ihre so außerordentlich nahe Verwandtschaft nach Inhalt und Form zeigt eben, wie wenig Eigenes die Verfasser hinzugethan haben, zeigt, daß sie nur als Dolmetscher einer Gesamtheit deren Eigenthum zur Darstellung zu bringen hatten.

Vergleicht man aber die drei unter sich, so ergeben sich dennoch auf Grund jener Gleichheit nicht unwesentliche Verschiedenheiten. Den beiden ersten Evangelisten stellt sich insofern der dritte gegenüber, als er sich in einem persönlichen Vorwort zwar nicht mit seinem Namen, wohl aber mit seinen eigenthümlichen schriftstellerischen Absichten dem Leser ankündigt.

Endlich auch die beiden ersten gleichen sich in dieser Beziehung keineswegs ganz und gar. Denn der erste Evangelist deutet durch die eigenthümliche Ueberschrift wie durch den bedeutsamen Schluß seines Evangeliums eine bestimmt begrenzte Absicht an. Es ist ihm in der Darstellung der Geschichte Jesu um den Nachweis der Verheißungen zu thun, welche sich an die Namen Abrahams und Davids knüpfen (Matth. 1, 1; 28, 18—20). Dieser Absicht dient denn auch die durch das Evangelium hindurchgehende Anführung prophetischer Stellen des Alten Testamentes, aus denen die eigenthümliche Absicht des Verfassers hervorleuchtet.

Nichts der Art zeigt das Markusevangelium. Da der Schluß fehlt, so sind wir lediglich auf die Ueberschrift hingewiesen. Die schließt denn in ihrer Allgemeinheit jeden besonderen Zweck, also auch alle eigenthümliche Betheiligung des Verfassers aus. Wenn sich unsere Schrift als „Ursprung des Evangeliums von Jesu Christo" bezeichnet, so will sie ja nichts anderes geben, als was aller Predigt von Christo zu Grunde liegt. Nichts anderes soll auch die Bezeichnung „Urevangelium" besagen, als das „allgemeine Evangelium," welches alle besonderen Evangelien voraussetzen, zunächst in seiner mündlichen Gestalt.

Was nun irgend Eigenthümliches unserer Schrift angehört, widerspricht dieser behaupteten Allgemeinheit nicht. Das Evangelium ist für Heidenchristen bestimmt. Aber eine Vergleichung mit dem judenchristlichen Evangelium des Matthäus und mit der heidenchristlichen Lukasschrift zeigt, daß gerade diese Eigenschaft mit seiner Allgemeinheit auf's nächste verbunden ist. Es fehlten bei den Heiden die eigenthümlichen Voraussetzungen, die beim Volke Gottes vorhanden waren; auf welche deshalb auch das erste Evangelium Rücksicht nehmen mußte. Auf der anderen Seite läßt uns die Vergleichung mit dem Lukasevangelium erkennen, daß nur das letztere auf religiöse Entwickelungen in der Heidenchristenheit schließen läßt, welche eine besondere Rücksichtnahme von Seiten des Verfassers erforderten und die Besonderheit der Schrift erklären. Eben dies ist der Unterschied zwischen den beiden heidenchristlichen Evangelien. Die Markusschrift unmittelbar aus der Predigt entsprungen — wie darauf deutliche Spuren hinweisen — trägt die ganze Unbefangenheit und Beziehungslosigkeit an sich, welche ein Missionsevangelium haben muß. Sein Inhalt ist: Jesus Christus, der Heiland der Welt, wie er mit allgemein menschlichen Augen angeschaut sich darstellt.

Daß die nächsten Leser römische Heidenchristen waren, widerspricht dem auch nicht. Während der Brief des Paulus an die Römer auf eine eigenthümlich römische Gemeindeentwicklung im Zusammenhang mit den

judenchristlichen Bestandtheilen der Gemeinde schließen läßt, macht unser Evangelium nur den Eindruck, daß es aus der Predigt entstanden sei, welche sich an Rom, als das Kompendium aller Nationen, richtete und also auch nur das Allerwelts-Evangelium enthalten durfte.

So fragen wir endlich, wie sich zu dem allem verhalte, was wir über den Verfasser unserer Schrift wissen. Zunächst scheint hierin zweites und drittes Evangelium ganz auf gleicher Linie zu stehen, wenn anders die Ueberlieferung Recht hat, welche sagt, daß bei beiden Schriften ein doppelter Verfasser zu unterscheiden sei, bei jenem Petrus und Markus, bei diesem Paulus und Lukas. Haben ja doch die beiden Schriften nur wegen dieser eigenthümlichen Beziehung zu den beiden großen Aposteln ihre Aufnahme in den Kanon gefunden. Nun führt die tiefere Untersuchung der beiden Evangelien zur Bestätigung jener allgemeinen Ueberzeugung der alten Kirche; aber sie beweist zugleich, daß die äußere Aehnlichkeit der beiden Evangelien bezüglich der Verfasserschaft einen großen Unterschied in sich birgt, wie man das schon der so ganz verschiedenen Stellung dieser beiden Apostel zur evangelischen Geschichte und zur Person Jesu entnehmen kann. Von dem Verhältniß des Paulus zum Lukasevangelium wird später zu handeln sein; hier kann nur auf den Unterschied hingewiesen werden, den die Untersuchung ergeben wird.

Gehen wir zuerst auf die Frage ein, was das Markusevangelium selbst uns über die von der Ueberlieferung behauptete Beziehung zu Petrus sage. Eine doppelte, scheinbar sich widersprechende Wahrnehmung müssen wir dafür geltend machen, nämlich die einer eigenthümlichen Hervorhebung dieses Apostels und die einer eigenthümlichen Verdunkelung desselben.

Das Evangelium beginnt nach seiner Einleitung, welche sich durch ihre ganze Art vom Folgenden abhebt, mit den eigensten Erlebnissen des Apostels 1, 16. Es ist der erste Sabbath, den Petrus in Gemeinschaft Jesu verbringt, der sodann geschildert wird; er endet im Hause des Petrus, wo dessen Schwiegermutter durch Wunderwirkung vom Fieber geheilt wird. Petrus oder Simon, wie er jetzt noch genannt wird, ragt so hervor, daß die übrigen Jünger nur als seine Begleiter auftreten. Wenn es 1, 36 heißt „und es folgten ihm Simon und die mit ihm", so könnte man vermuthen, es beruhe dieser Bericht auf der Erzählung des Petrus, welche lautete: „ich und die mit mir waren folgten ihm nach". Eine besondere Genauigkeit in der Berichterstattung zeigt sich auch darin, daß der ursprüngliche Name „Simon" bis zu dem Zeitpunct entschieden festgehalten wird, wo dem Apostel

der andere „Petrus" beigelegt wird; wiederum tritt von jetzt an ununterbrochen der letztere auf*) Die Namengebung findet statt 3, 16. Diese Stelle ist aber für unsere Frage noch weiter von Wichtigkeit. Es heißt da: „Jesus steigt auf den Berg und ruft zu sich, welche er wollte, und sie kamen zu ihm; und er bestellte zwölfe, daß sie mit ihm seien, und daß er sie sende zu predigen und Gewalt zu haben, die Dämonen auszutreiben". Nun aber folgt: „*καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα, καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον· καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάννην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὀνόματα Βοανηργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς· καὶ Ἀνδρέαν* etc." Hier ist sehr auffällig, daß der Verfasser nicht erzählt: „und er setzte die Zwölfe ein, den Simon und legte ihm den Namen Petrus bei und den Jakobus u. s. w." Statt dessen wird bei dem Simon als selbstverständlich vorausgesetzt, daß er zur Zahl der Zwölfe gehörte und wird von ihm nur berichtet, daß ihm ein anderer Name beigelegt ward. Das läßt denn vermuthen, es habe der Verfasser seinen schriftlichen Bericht nach folgender mündlichen Erzählung des Petrus veranstaltet: „und er bestellte uns Zwölfe und legte mir den Namen Petrus bei u. s. w." *)

Sehen wir auf den zweiten Theil des Evangeliums, so zeichnet sich vor dem abgekürzten Bericht des Matthäus von der Verfluchung des Feigenbaumes die genaue Darstellung 11, 12—14 und 20 ff. aus; aus 11, 21 geht aber hervor, daß Petrus an dieser Thatsache ein besonderes Interesse genommen hat (*ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος*), woraus wir schließen dürfen, daß die Genauigkeit des Berichtes ihm zu verdanken sei.

In eigenthümlicher und offenbar genauerer Weise wird ferner die Verleugnung des Petrus erzählt. So lautet die Vorausverkündigung Jesu: „Warlich ich sage Dir, heute diese Nacht, bevor der Hahn zweimal gekräht hat, wirst Du mich dreimal verleugnen" (14, 30). Demgemäß begibt sich nun auch das Geweissagte (14, 66 ff.) Mit besonderer Beziehung hierauf wird dann auch in den Worten des Engels nach der Auferstehung Petrus hervorgehoben (16, 7 vgl. Matth. 28, 7), so daß sich diese Eigenthümlichkeit des Evangeliums von Anfang bis zum Ende desselben erstreckt. Wir werden nun nach Aufzeigung dieser Stellen, an denen der Name des Petrus hervortritt, auch annehmen dürfen, daß wo die Schilderung des Evangeliums besonders lebendig und anschaulich

*) Vgl. Weiß, Stud. und Krit. 1861. S. 47; 48; 660.

*) Vgl. hiefür Klostermann a. a. O. S. 71. 72.

wird, der Bericht dieses Apostels zu Grunde liegt. — Aber auch der ganze Gang und Fortschritt unseres Evangeliums ist an den Petrus als den Vertreter der Zwölfe geknüpft. Das Evangelium gleicht darin der Erzählung von der Verklärung des Herrn auf dem Berge, wie denn dieses Stück dem Wendepunkt von der ersten zur zweiten Hälfte des Evangeliums angehört. Die erste Hälfte — der galiläische Theil — schildert die mühevolle Arbeit des Herrn, welche das Volk zum Glauben bringen soll, in Wirklichkeit aber nur die Jünger dahin bringt, d. h. auf den Gipfel des Berges führt, welcher Himmel und Erde verbindet. Das Bekenntniß des Petrus 8, 29 zeigt, daß die Jünger den Gipfel erstiegen haben, auf den sie der Herr führen wollte. Da ward Jesus für sie und in ihnen verklärt; er ward für sie verwandelt (μετεμορφώθη 9, 2), indem er aus einem jüdischen Rabbi oder auch einem Propheten und Knecht Gottes, wie Moses und Elias, ihr Herr und Heiland wurde, ihr Christus und Gottessohn (8, 28, 29; 9, 7). Was zu Cäsarea Philippi im Glauben geschah, das begab sich sechs Tage später im Schauen auf dem Berge der Verklärung. Ort wie Zeit wird hier genau erwähnt. Eine Arbeitswoche trennt beide Ereignisse. Die Jünger sollen erkennen, daß zwischen ihrem Glauben und dem Schauen die große Wochenarbeit im Glauben liege, daß aber ebenso gewiß ein Sabbath des Schauens folgen werde. Die saure Arbeit mit Gebet wird dargestellt in der unmittelbar auf die Verklärungsgeschichte folgenden Perikope vom Besessenen, den die Jünger nicht heilen konnten (9, 29). Wiederum steht dem Herrn von jenem Berge an sein Leidensweg bevor, der ihn in die Herrlichkeit führen soll. So redet denn auch Jesus auf dem Hinabweg mit seinen Jüngern von seinem bevorstehenden Leiden (9, 9—13); und der zweite Theil des Evangeliums enthält die Leidensgeschichte. So erweist sich denn die Person des Petrus mit der ganzen Anlage des Evangeliums aufs innigste verknüpft. Es geht von ihm aus, es endet mit ihm; vornehmlich aber hat es an seinem Bekenntniß den Höhepunkt seiner Entwickelung. Matthäus und Lukas zeigen durch Anfang und Ende, daß für sie jene Höhe, die auch sie hervorheben müssen (Matth. 16, 13 ff. 21; Luk. 9, 18 ff.), diese persönliche Bedeutung nicht habe. Die persönliche Beziehung des Evangeliums zu Petrus ist aber nur die Spitze der breiteren Anlage desselben, vermöge deren es überall die Beziehung dessen, was Jesus redet oder thut, zu den Jüngern hervorhebt; daher man dasselbe im Unterschied von Matthäus und Lukas ein eigentliches Jüngerevangelium nennen darf. Sollte aber unsere Schrift gerade zeigen, wie Jesus seinen Jüngern zum

Christus geworden sei (1, 1; 8, 29), sollte sie mit Beiseitelassung alles anderen den Weg aufweisen, auf welchem die Jünger zum Glauben gekommen waren, damit die Leser des Evangeliums ihnen auf diesem Wege nachfolgen möchten, so war es in der Ordnung, daß gerade der Jünger auch im Vordergrund der Schrift stehe, der in der Wirklichkeit Führer und Sprecher der Zwölfe gewesen war. Und ist unser Evangelium aus der Predigt dieses Petrus entsprungen, wie sollte sie nicht erkennen lassen, daß Petrus als Augen- und Ohrenzeuge seiner Predigt das ganze Gewicht des unmittelbaren Zeugnisses hinzugefügt habe?

Auf der anderen Seite folgt aus diesem besonderen Verhältniß der scheinbar entgegengesetzte Umstand, daß unser Evangelium im Unterschied von Matthäus und Lukas denselben Petrus nach gewissen Seiten vielmehr verdunkelt, als ins Licht stellt. Matthäus und Lukas erwähnen den Apostel noch öfter als Markus und berichten über ihn mehrfach Eigenthümliches. Wir werden verstehen, daß jene im Einzelnen manches berichten durften, was der Mund des Petrus selbst und die Feder des in seinem Sinne schreibenden Markus nicht gestattete. Ganz besonders läßt Matthäus in seinem judenchristlichen Evangelium die Person des Hauptes der Apostel Israels, den Apostel der Beschneidung (Galat. 2, 7,) hervortreten. Bei ihm erscheint Petrus vornehmlich als *στόμα τῶν ἀποστόλων*. Ihm eigenthümlich sind die Petrusgeschichten 14, 28—31; 17, 24—27; die wichtige Antwort des Herrn auf das Bekenntniß des Petrus 16, 17—19 *). Wie sich aber später ergeben wird, hat man hier nicht anzunehmen, das Evangelium wolle den Petrus einem Paulus gegenüber hervorheben; sondern wir werden uns überzeugen, daß Worte, wie 16, 17—19: „Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen u. s. w., und ich will Dir die Schlüssel des Himmelreichs geben; und was Du binden wirst auf Erden, soll im Himmel gebunden sein, und was du lösen wirst auf Erden, soll im Himmel gelöst sein", daß diese Worte vielmehr einer Richtung entgegengehalten werden, welche dem Petrus seine Einheit mit Paulus nicht verzeihen konnte und den Beschluß der Apostel und der jerusalemischen Gemeinde (A.-G. 15) nicht anerkennen wollte. Hatte es doch diese pharisäische Partei der jerusalemischen Christenheit durch einen außerordentlichen Druck auf Petrus wie auf Barnabas in Antiochien dahin gebracht, daß beide ihrer besseren Ueberzeugung zuwiderhandelten und die Tischgemeinschaft mit den Heiden aufhoben (Galat. 2, 11 ff.). Dieser

*) Vgl.: Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser u. s. w. Leipzig 1845. S. 8. ff.

Partei gegenüber wird von Matthäus die Person des Petrus in der Bedeutung hingestellt, welche ihr Christus verliehen hat.

Damit stimmt denn auch, was Lukas Eigenthümliches über ihn zu berichten weiß, so 5, 3 ff.; 12, 41 ff.; 22, 31 ff.; 24, 12, 34 *).

Im Allgemeinen läßt sich folgendes sagen. Während diese beiden Synoptiker den Petrus oft zum Gegenstand ihres Berichtes machen, zeigt das Markusevangelium nach obiger Darlegung, daß ihm Petrus nicht sowohl ein wichtiger Gegenstand, sondern vielmehr der Vermittler des Berichtes selbst ist. So trägt denn diese Schrift beide Eigenschaften an sich, die Spuren des Petrinischen Ursprunges im Hervortreten wie im Zurücktreten seiner Person. Es ist dies ein so eigenthümliches Verhältniß, wie sich nur noch im Johanneischen Evangelium eine durch Aehnlichkeit wie Verschiedenheit bedeutende Analogie findet.

Wie haben wir uns nun aber die persönliche Beziehung des Markus zu Petrus vorzustellen, aus welcher sich erklären müßte, warum gerade er zu dem wichtigen Geschäfte ausersehen wurde, der Dolmetscher des Petrus zu sein? Nach allem, was wir wissen, war Markus ein dem letzteren sehr ähnlicher Charakter. Wie dieser sehr rasch in seinen Entschlüssen, aber auch leicht von den Ereignissen überwältigt, wie sich in ihm ein Mangel an Konsequenz zeigt — man denke hier an die Erzählung von Petrus auf dem Meer, an die Verleugnung nach seinem Gelöbniß, mit Jesu in den Tod zu gehen, endlich an den Vorgang in Antiochien (Galat. 2) — so stellt sich Markus in überraschend ähnlicher Weise nach A.-G. 13, 13; 15, 37 ff. dar. Johannes Markus hatte den Paulus und Barnabas, seinen Verwandten, auf ihrer ersten Missionsreise begleitet und in ihrer Thätigkeit auf der Insel Cypern unterstützt (A.-G. 12, 25; 13, 5). Diese Insel war die Heimath des Barnabas und eine von Alters her civilisirte Gegend. Als sich nun die beiden Apostel nach Kleinasien wendeten und durch die Pisidischen Gebirge ins Innere des Landes vordringen wollten, da entfiel dem Markus der Muth und er kehrte nach Jerusalem zurück. Zur zweiten Missionsreise wünschte nun Barnabas seinen Verwandten wieder zur Begleitung. Paulus aber widerstand dem und trennte sich deshalb von Barnabas (A.-G. 15 37 ff.) Der Apostel konnte sich nicht entschließen, einen, der einmal „abtrünnig" gewesen war, wegen Verwandtschaftsbeziehungen und aus Nützlichkeitsgründen wieder zu sich zu nehmen. Ganz wie er an

*) Vgl. Holtzmann a. a. O. S. 370 f.

demselben Orte, in Antiochien, dem Petrus seine Inkonsequenz vorrückte, weil ihm auch die leiseste Verleugnung Jesu unerträglich war, so konnte er die Verzagtheit des Markus nicht ungestraft lassen. Darf man noch, was doch die höchste Wahrscheinlichkeit für sich hat, in dem Jüngling, welcher in der Passahnacht Jesu folgte, dann aber den Häschern mit Dahintenlassung seines Gewandes entfloh, — eine Geschichte, die allein Markus berichtet 14, 50, 51 — den Evangelisten selbst erblicken, so fände selbst die Verleugnung des Petrus mit ihrem vorausgehenden kühnen Selbstvertrauen ein überraschendes Gegenstück. Schilderte aber der Jünger des Petrus nach dessen eigenem Bericht die Verleugnung mit eigenthümlicher Genauigkeit (Mk. 14, 30, 68, 72), so wollte er in diesem Stücke nicht besser erscheinen als der Meister und fügte sein eigenes Erlebniß mit kurzen Worten ein. — Nun bestand aber zwischen Petrus und Markus noch eine besondere Beziehung. Wenn nämlich Petrus im ersten Briefe (5, 13) den Markus seinen Sohn nennt, so kann dies nach dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes nur besagen, daß Markus durch Petrus zum Christenthum bekehrt worden sei (vgl. 1. Kor. 4, 15, 17; Galat. 4, 19; Philem. 10)*). Das mag schon in früher Zeit geschehen sein, da wir A.-G. 12, 12 ff. lesen, daß einer der ersten Versammlungsörter der jerusalemischen Gemeinde das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus gewesen ist. Aus diesem Haus war sogar der Name der Magd in der Christenheit bekannt. So hat denn Markus von Anfang an die evangelischen Erzählungen des Petrus gehört und sich eingeprägt. Diese Kenntniß und die Fähigkeit, das Gehörte treu und lebendig wiederzugeben, war aber offenbar der Grund, weshalb Barnabas und Paulus den Markus auf ihre Missionsreise mitnahmen. Er diente ihnen als Evangelist. Denn erst da, wo der Verfasser der Apostelgeschichte erzählt, daß Paulus und Barnabas auf Cypern in den Synagogen der Juden das Evangelium predigten, fügt er die Bemerkung hinzu, daß sie auch den Johannes Markus als Diener hatten (A.-G. 13, 5). Man kann sich hier nur denken, daß Markus durch Schilderung der einzelnen Begebenheiten aus dem Leben Jesu nach den Erzählungen des Petrus hinzufügte, was die beiden Hellenisten Paulus von Tarsus und Barnabas von Cypern (A.-G. 4, 36) in solcher Genauigkeit darzustellen nicht vermochten**). Daher nahm auch Paulus, nachdem er sich von Barnabas und Markus getrennt hatte, an Stelle des letzteren wiederum einen Jerusalemiten, Silas, zum

*) Klostermann, S. 333.

**) Mit Recht hat hierauf Klostermann aufmerksam gemacht S. 338.

Begleiter, bei dem wir jene Kenntniß gleichfalls voraussetzen müssen. A.-G. 15, 22, 40. Wiederum erscheint Markus in den späteren Paulinischen Briefen als Gehülfe des Apostels (Kol. 4, 10; Philem. 24; 2 Timoth. 4, 11).

Wir dürfen uns Petrus wie Markus als lebendige Naturen, von raschem feurigem Temperament vorstellen. Zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Evangeliums gehört nämlich das häufige „εὐθὺς", oder „εὐθέως" „alsobald", welches über vierzigmal in demselben vorkommt. Die Geschichte Jesu wird wie ein Heldenlauf eilends vor den Augen der Leser vorübergeführt. Man kann sagen, daß Jesus dargestellt wird nach dem Worte des Psalmisten von dem Sonnenball, welcher wie ein Bräutigam aus seiner Kammer hervorgeht und sich freuet, wie ein Held, zu laufen den Weg.

Unser Evangelium ist überhaupt in sonderlichem Sinn das Evangelium des Auges, wie wir die erste Stufe des neutestamentlichen Schriftthums im Allgemeinen als die Stufe des Auges zu bezeichnen haben. Auf dieser Stufe aber hält uns das Markusevangelium nicht durch größere Reden Jesu im Schauen seiner Thaten auf, sondern nur geflügelte Worte sind es, die jenen Lauf unterbrechen. So mag man auch von jenen beiden Männern annehmen, daß sie mit lebendiger Phantasie und mit dem Sinn für das Malerische begabt waren. Geht ja diese malerische Schilderung durch das ganze Evangelium, wenn die Kleider des verklärten Jesus beschrieben werden (9, 3), oder wie er im Hintertheil des Schiffes schläft (4, 38), oder der Naturvorgang des allmähligen Wachsthums des Getreides (4, 26—29). Das gilt selbst von den Theilen des Evangeliums, in welchen der Verfasser offenbar excerpirend und ganz summarisch verfährt, wie in der Einleitung 1, 7 (κύψας), 10 (εἶδε σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς), 13 (καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων) *). Wie Göthe sich die Gabe und die Lust der epischen Darstellung zuschrieb, so dürfen wir eine ähnliche Beanlagung als Naturgrund in Petrus voraussetzen. Er war ein naiver und durchaus unmittelbarer Genius ebenso im Gegensatz zu dem dialektisch durchgebildeten aller Konsequenzen sich klar bewußten Paulus oder auch zu dem Verfasser des vierten Evangeliums. Diese episch naive Art spiegelte sich aber in seinem geistlichen Sohne Markus ab.

Wie uns nun die letzte Nachricht des Neuen Testamentes über Petrus nach Rom führt, so stimmt kirchliche Ueberlieferung und Art un-

*) Vgl. Lange O. P., die Authentie der 4 Evangelien erwiesen aus dem anerkannten Charakter der 4 Evangelisten: in Studien und Kritiken 1839. S. 25—35.

serer Schrift darin überein, daß sie auf Rom als Ort der Abfassung hinweisen. Daß der Evangelist für Heidenchristen schrieb, kann keinem Zweifel unterliegen. Als Einzelbeweise genügen: 7, 3, 4 (*οἱ γὰρ Φαρισαῖοι καὶ πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ἐὰν μὴ πυκνὰ νίψωνται τὰς χεῖρας οὐκ ἐσθίουσιν* etc.), 7, 26 (vgl. mit Matth. 15, 22); die zahlreichen Uebersetzungen der Aramaismen.

Nach Italien führen die zahlreichen Latinismen (12, 42 „*κοδράντης*“ quadrans; 15, 39 „*κεντυρίων*;“ 6, 27 „*σπεκουλάτωρ*“ oder auch 2, 23 „*ὁδὸν ποιεῖν*“=iter facere.) Auf die Stadt Rom weist endlich 15, 21 vgl. mit Röm. 16, 13. Es stimmt damit die Nachricht der Väter, Irenäus (3, 1); Klemens von Alexandrien bei Eusebius K.-G. 6, 14.

Daß dagegen die Urquelle unserer Schrift in Palästina zu suchen, zeigen die zahlreichen Aramaismen nicht blos in lexicalischer sondern auch in syntaktischer Beziehung (z. B. 3, 17 „*βοανηργές*“; 5, 41 „*ταλιθὰ κοῦμι*“; 10, 51 „*ῥαββουνί*“ Matth. und Luk.: „*κύριε*“; 5, 29 „*ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς*“ Levit 12, 7). Konnte ja Hitzig den Verfasser unseres Evangeliums, den Johannes Markus, und den Johannes der Apokalypse für Eine Person erklären. Immerhin ist es merkwürdig und wichtig, daß zwischen dem Urevangelium und dem vierten Evangelium wie der Apokalypse zahlreiche Berührungen vorhanden sind.

Faßt man endlich unser Evangelium mit seinen Latinismen und Aramaismen im Ganzen ins Auge, so wird man, was Hamann vom Neuen Testament überhaupt erklärt hat, insonderheit auf unser Urevangelium beziehen dürfen: „es fällt mir sehr bequem, zu glauben, daß die Bücher des neuen Bundes *ἑβραϊστί*, *ἑλληνιστί*, *ῥωμαϊστί* geschrieben sind, wie der Titel des Kreuzes Joh. 19, 20“ *). Wir dürfen in diesen sprachlichen Eigenthümlichkeiten das allgemeine Wesen unserer Schrift ausgedrückt finden. Das Evangelium ist nicht judenchristlich — wie das Matthäusevangelium — noch auch heidenchristlich — wie das Lukasevangelium —; es ist keines von beidem oder auch beides zumal. Es geht auf Petrus zurück der zuerst Juden, dann Heiden predigte, und auf Markus, der bald Begleiter des Hauptes der Judenapostel bald Gehülfe des großen Heidenapostels war. Es kennt keinen dogmatischen Gegensatz, wie er später zwischen engherzigen Judenchristen und laxen, gnostisirenden Heidenchristen ausbrach; es stellt die ursprüngliche und naive Einheit des ältesten Missionsevangeliums dar.

*) Werke, Herausg. von Roth II, S. 204.

Fünftes Kapitel:

Die Abhängigkeit des zweiten Evangeliums vom Matthäusevangelium.

Wir haben bisher nur von der Ursprünglichkeit des Markusevangeliums gehandelt. Wenn sich nun aber herausstellen sollte, daß diese Schrift ihre Abhängigkeit vom Evangelium des Matthäus nicht verbergen kann noch will, so möchte dies zunächst befremdlich und dem Früheren widersprechend erscheinen. Dennoch verhält es sich in der That so. Das zweite Evangelium ist nicht nur später sondern in einer nachweisbaren Abhängigkeit vom ersten verfaßt worden.

Hier muß man nun zuerst das Vorurtheil aufgeben, als sei die Ursprünglichkeit einer Schrift nothwendig mit früherem Erscheinen verknüpft

Wie die Wurzel der Pflanze sich in der Tiefe verbirgt und darin ihr Ursprung, so hätte es geschehen können, daß nur Matthäus- und Lukasevangelium, die Doppeläste Eines Stammes, uns erhalten geblieben, die gemeinschaftliche Wurzel beider dagegen niemals zur Erscheinung gekommen wäre; wir würden dann nur von jenen auf diese haben zurückschließen können. Das Urevangelium ist seiner Natur nach eigentlich ein mündliches Evangelium und gehört als solches der Literatur nicht an. So werden wir verstehen, daß es ganz besondere Verhältnisse und Veranlassungen sein mußten, welche seine schriftliche Darstellung zur Folge hatten. Ob jene früher oder später eintraten, läßt sich von vornherein nicht sagen und ist für das Wesen der Sache von keinem Belang. Aber nicht nur die spätere Erscheinung, sondern sogar eine gewisse schriftstellerische Abhängigkeit thut jener behaupteten Ursprünglichkeit keinen Eintrag.

War schon aus der jerusalemischen Gemeinde heraus eine Darstellung der evangelischen Geschichte vorhanden, so ist es höchst unwahrscheinlich, daß ein zweiter Darsteller nicht auf sie Rücksicht genommen haben sollte. Denn mochte jene auch einen ganz anderen Zweck und einen ganz anderen Leserkreis haben, in Einer wichtigen Beziehung mußten die beiden Darstellungen nahe verwandt sein. Auch jener mußte das mündliche Urevangelium zu

Grunde liegen, wenngleich es nach dem besonderen Zwecke der Schrift vermehrt und eigenthümlich gestaltet sein mochte. Eine spätere Untersuchung wird ergeben, daß unser Matthäusevangelium aus zwei an Umfang und Bedeutung einander ähnlichen Bestandtheilen zusammengewachsen ist, von denen der erstere dem Inhalte nach wesentlich mit dem Urevangelium zusammenfällt, der andere eine Redensammlung ist. Wie hätte nun der Verfasser des zweiten Evangeliums einer Gemeinschaft angehörig, die schriftstellerischer Thätigkeit von vorn herein so unkundig war, auf die vorhandene Schrift nicht Rücksicht nehmen sollen, sofern dieselbe seinem eigenthümlichen Plane dienstbar gemacht werden konnte? Dieser Plan war kein anderer, als die erste schriftliche Darstellung des mündlichen Urevangeliums, wie es im Wesentlichen den Predigten des Petrus zu entnehmen war. Im Munde des Petrus aber hatten ja, wie früher gezeigt worden, die großen Thatsachen der evangelischen Geschichte, welche die Grundlage der evangelischen Predigt bilden, ihre eigenthümliche Gestalt gewonnen. Das Petrinische Urevangelium mußte also, wenn auch verhüllt, im Matthäusevangelium enthalten sein; es war nur durch den besonderen Zweck dieser judenchristlichen Schrift gebunden und demselben dienstbar gemacht. Die glückliche Fügung der Verhältnisse, welcher wir die Entstehung des Markusevangeliums verdanken, hat das Urevangelium in seiner freien und in sich befriedigten Gestalt hervorgehen lassen. Aber das konnte für den Nachfolger kein Hinderniß sein, den Vorgänger in der Evangelienschreibung zu benutzen.

Als eine Andeutung dieser Abhängigkeit von Seiten des Evangelisten wurde schon früher hervorgehoben, daß auch in unserem redenarmen Evangelium oft auf die Lehrthätigkeit des Herrn hingewiesen wird (1, 21; 2, 2; 6, 34; 10, 1), als sei schon anderweitig durch eine Schrift in dieser Beziehung gesorgt. Der Charakter und Plan unseres Werkes schloß die größeren Reden im Allgemeinen aus, wie dies früher nachgewiesen wurde. Man muß freilich, um diese Stoffauswahl zu begründen, jenen Charakter strenger bestimmen, als noch zuletzt Klostermann gethan hat, wenn er „den Ursprung der Botschaft von Jesu, dem Christ, dem Gottessohn, die jetzt als eine öffentliche Macht in der Weltgeschichte dasteht“*) in unserem Evangelium dargestellt sein läßt. War dies der Zweck der Schrift, so ist nicht ersichtlich, warum nicht einige größere Reden Jesu vom Reiche Gottes als Anfänge dieser großen Botschaft mitgetheilt worden sind. Galt es dagegen

*) Klostermann a. a. O. S. 321.

dem Evangelisten, das Fundamentalevangelium wiederzugeben, wie es in den Predigten des Petrus vorkam, so mußten vor Thaten und Leiden Jesu die Reden zurücktreten.

Es ist hienach begreiflich, daß die Ursprünglichkeit unserer Schrift besonders in den Theilen hervorleuchtet, welche Thaten und Leiden Jesu schildern. Hier sind es nicht nur eigenthümliche Züge des Inhaltes, sondern es ist die ganze epische Art der Darstellung, welche auf eine selbständige und zwar mündliche Ueberlieferung hinführt. Aber auch hier darf, wie sich herausstellen wird, Ursprünglichkeit und Abhängigkeit nicht in den schroffen Gegensatz gestellt werden, wie dies von vielen Kritikern geschieht. Auch in diesen Kerntheilen unseres Evangeliums läßt der Verfasser hie und da erkennen, daß er seine eigenthümliche Ueberlieferung nicht niedergeschrieben habe, ohne zugleich eine schon vorliegende Schrift im Auge zu haben. Und wiederum gilt, daß er in den Stücken, in welchen seine Abhängigkeit von Matthäus ganz zweifellos sich darstellt, dennoch nicht ohne alle Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit verfahren habe.

Sehen wir uns zunächst die Theile des Evangeliums an, welche ihre Abhängigkeit von Matthäus offen zur Schau tragen. Da steht in jeder Hinsicht voran die kurze Einleitung 1, 1—15. Wenn der Inhalt unserer Schrift im Allgemeinen auf die Predigten des Petrus zurückzuführen ist, so kann das von dieser Einleitung gewiß nicht gelten. Sie kann weder als Ganzes noch in ihren einzelnen Stücken jenen entnommen sein. Vielmehr ist sie offenbar vom Verfasser eigens für seine Schrift hergestellt worden. Sie ist nicht wie die mit 1, 16 beginnenden Haupttheile des Evangeliums Selbstzweck, sondern wie eine ächte Einleitung nur um des Ganzen willen vorhanden. Daher hat sie denn auch eine vom ganzen übrigen Evangelium verschiedene Art. Während dieses die Thatsachen episch malerisch darstellt, bis in einzelne Züge und unwesentlichere Dinge eingeht, zieht die Einleitung den Bericht auf's kürzeste zusammen; so kurz oft, daß die Darstellung dunkel wird. Wir dürfen daraus schließen, daß der Verfasser hier Gegenstände berührt, die anderswo ausführlicher dargestellt zu finden waren. Das Matthäusevangelium bietet — ausgenommen den einen eigenthümlichen Zug in V. 13 „und er war mit den Thieren" — den gesamten Inhalt unseres Abschnittes dar. Daß aber der Verfasser in der Aneignung des Fremden nicht mechanisch verfuhr, zeigte die Untersuchung des Inhaltes (siehe Kapitel 2), wie es die eben hervorgehobene Einzelheit bezeugt.

Wie das Evangelium, zu dessen Eigenthümlichkeit es gehört: keine Vorgeschichte zu haben, in den wenigen Versen, die etwa diesen Namen

führen könnten, seine Abhängigkeit besonders deutlich verräth, so kann man das Gleiche von den kleinen Redensammlungen unserer Schrift behaupten. Es ist ja in der Anlage des Evangeliums begründet, daß größere Redemassen ausgeschlossen sind. Wenn sich nun trotzdem wenigstens an zwei Stellen kleinere Redensammlungen finden, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß hier der Verfasser einem vorhandenen Evangelium gefolgt sei. Es sind die beiden Zusammenhänge 9, 42 — 10, 27 und 12, 18 — 40. Schon an einem früheren Orte mußte von diesen Ausnahmen im Evangelium die Rede sein (siehe Kap. 3.) Es ist gezeigt worden, daß diese Stücke nicht nothwendig durch den Gang der Entwickelung in unserem Evangelium gefordert, sondern darüber hinaus gegeben wurden. Wir werden auf das Matthäusevangelium als Quelle zurückgewiesen. Auch darin aber dürfen diese beiden Zusammenhänge der Einleitung verglichen werden, daß sie dem Berichte des Matthäus gegenüber eine Abkürzung oder Auszug darbieten. Man vergleiche Mk. 10, 11 f. mit Matth. 19, 9 ff.; Mk. 12, 35 ff. 38 ff. mit Matth. 22, 41 ff. und 23, 1 ff.

Schließen wir hier ein Stück an, welches man eine kleine Spruchsammlung nennen dürfte: die Erzählung von der Berufung des Zöllners Levi und den durch sie hervorgerufenen Aussprüchen Jesu Mk. 2, 13 bis 22. Auch dieser Zusammenhang ist nicht ohne Züge ursprünglicher Ueberlieferung. Der Zöllner unter den Jüngern heißt nicht Matthäus, wie im Evangelium dieses Namens, sondern Levi. Die Satzbildung von V. 15 und 16 macht ganz den Eindruck mündlicher Rede. Also auch hier — nehmen wir an — liegt die Erinnerung des Petrinischen Vortrages zu Grunde. Aber mit ihr durchdringt sich die Berücksichtigung des vorliegenden Matthäustextes. Ursprünglicher erscheint schon der letztere durch das Vorhandensein des schwierigeren Wortes „Erbarmen will ich und nicht Opfer" (Matth. 9, 13), welches Markus wegläßt. Es gehört dieser Zug in die große Reihe der Abkürzungen unseres Evangeliums. Der Redeinhalt wird auf sein geringstes Maß zurückgeführt und so viel als möglich den heidenchristlichen Lesern verständlich gemacht. Aber dies mußte ja schon im mündlichen Vortrage des Petrus geschehen und ist vielleicht auch in diesen Worten geschehen. Ein anderes Beispiel der Verdeutlichung des bei Matthäus ursprünglicheren Berichtes ist V. 21. Statt des schwierigeren Wortes in Matth. 9, 16: „*αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ἱματίου*" heißt es bei Markus: „*αἴρει τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ*". Markus und Lukas stellen hier eine fortschreitende Verdeutlichung und Erweiterung des Grundtextes dar. Dagegen läßt Mk. 2, 18 vgl. mit

Matth. 9, 14 mit einiger Sicherheit darauf schließen, daß der Verfasser des zweiten Evangeliums den Text des ersten vor Augen gehabt habe. Es heißt nämlich bei Matthäus: „da kommen zu ihm die Jünger des Johannes und sagen: warum fasten wir und die Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht?" Markus aber hat: „Und es waren die Jünger des Johannes und die Pharisäer fastend; und sie kommen und sagen zu ihm: warum fasten die Jünger des Johannes und die Jünger der Pharisäer, deine Jünger aber fasten nicht?" Hier hat das Bestreben der Verdeutlichung für Heidenchristen aus dem einfachen und natürlichen Bericht des Matthäus eine ziemlich schwerfällige Satzbildung und eine ziemlich unwahrscheinliche Fragstellung zu Wege gebracht.

Ein durch seinen lehrhaften Inhalt dem eben betrachteten Abschnitt ähnliches Stück findet sich Mk. 7, 1—23 „vom Händewaschen". Auch dieses Stück läßt eine ähnliche Abhängigkeit von dem entsprechenden bei Matth. 15, 1—20 unschwer erkennen. Das Wort Jesu (Matth. V. 12 bis 14) über die Pharisäer als eine Pflanzung, die Gott nicht gepflanzt hat, als blinde Blindenleiter hat Markus ausgelassen, weil dies Wort die Bedeutung, die es für Juden und Judenchristen hatte, nicht für Heidenchristen haben konnte. Der durch den langen Zwischensatz von V. 3 und 4 so schwerfällige Anfang unseres Zusammenhanges aber erklärt sich nur aus der Berücksichtigung eines vorliegenden Erzählungstypus. Der Verfasser gestaltet nicht frei aus sich selbst heraus, sondern wird durch jene Rücksicht zu einer glossirenden Darstellung genöthigt. Während die Frage im Munde von Pharisäern und Schriftgelehrten bei Matthäus einfach lautet: „Warum übertreten deine Jünger die Satzung der Aeltesten? denn sie waschen sich nicht die Hände, wenn sie Brod essen", läßt Markus zunächst einen bestimmten Fall dieser Uebertretung der Ueberlieferung eintreten, um dann in einem langen Zwischensatze seinen Lesern die jüdische Sitte auseinander zu setzen. Hier läßt es der Verfasser geschehen, daß durch die Einschiebung die beabsichtigte Construction zerstört wird, indem er zum Berichte des Matthäus zurückkehrt. Der Satz in V. 2 beginnt nämlich: „*καὶ ἰδόντες τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὅτι κοιναῖς χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους* — hierauf folgt der Zwischensatz V. 3 und 4: *οἱ γὰρ Φαρισαῖοι* etc. — dann aber fährt Markus mit Rücksicht auf Matth. 15, 1, 2 fort: *καὶ ἐπερωτῶσιν αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς· διατί* etc.

Wir haben bisher von der Einleitung des zweiten Evangeliums und von einigen lehrhaften Stücken desselben gehandelt und ihre Abhängigkeit

vom Matthäusevangelium behauptet. Diese Abhängigkeit wird denn auch von einer großen Zahl Kritiker zugestanden, welche dennoch die Priorität des zweiten Evangeliums in Gestalt eines Urmarkus festhalten. Man kann freilich in dieser Beziehung sagen, daß die bisher betrachteten Stücke gerade die Eigenthümlichkeit des Markusevangeliums nicht darstellen, welche vielmehr in den erzählenden und schildernden Theilen der Schrift zur Erscheinung kommt. Wenn sich nun aber nachweisen läßt, daß auch in den letzteren trotz überwiegender Selbständigkeit des Ueberlieferungsinhaltes doch ein Einfluß des Matthäus auf die Anordnung und Gestalt desselben stattgefunden habe, so ergibt sich damit ein entscheidender Grund gegen jene Unterscheidung von Urmarkus und vorliegendem zweiten Evangelium. So viel kann indessen schon hier gesagt werden, daß diese Unterscheidung, zu welcher die Vertheidiger der Priorität des Markus genöthigt werden, den unbefangenen Betrachter endlich dahin bringt, zeitliche Priorität überhaupt aufzugeben, wie das dem Verfasser dieses Werkes selbst begegnet ist.

Untersuchen wir nun einige der hieher gehörigen hervorragenderen Stellen aus der galiläischen und jerusalemischen Hälfte des Evangeliums. Unter den Erzählungen von Dämonischen, welche für unsere Schrift so charakteristisch sind, ragt wiederum durch lebhafte Schilderung die Geschichte vom Gadarenerbesessenen hervor (Mk. 5, 1—20; Matth. 8, 28—34). Die ganze Darstellung hat verglichen mit der weit kürzeren Erzählung des Matthäus soviel Eigenthümliches, daß von einer Nachbildung auf Grund des letzteren ohne eigenthümliche Ueberlieferung keine Rede sein kann. Zu diesen Eigenthümlichkeiten gehört der Name der Gegend Gerasa, die Einzahl des Besessenen, der Name des Dämon „Legion", aus welchem sich die Thatsache der Vertreibung des Dämon in die Heerde Säue erst erklärt, endlich besonders der Schluß der Erzählung. Daß demnach hier eine eigenthümliche Ueberlieferung vorliegt, welche wiederum nach früheren Voraussetzungen nur eine Petrinische sein kann, unterliegt so wenig einem Zweifel, wie bei der ersten Besessenheitserzählung unseres Evangeliums (1, 21 ff.), welche dem Matthäus ganz fremd ist. Nichtsdestoweniger begegnen wir auch hier einer deutlichen Spur der Abhängigkeit von letzterem, einer Spur, welche um so sicherer ist, als sie ganz dieselbe Art zeigt, wie das zuletzt aus Mk. 7, 1 ff. angeführte Beispiel. Vergleicht man nämlich Mk. 5, 2—7 mit Matth. 8, 28, 29, so wird man nicht verkennen können, daß Markus nur aus Rücksicht auf die einfache Darstellung des Matthäus einen durch V. 3, 4 und 5 sich hinziehenden Zwischensatz einschieben und so die Darstellung überaus schwerfällig machen konnte.

Fügen wir zu dieser Stelle eine dem unmittelbar folgenden Stück „vom Töchterlein des Jairus und blutflüssigen Weibe“ angehörende: Mk. 5, 25—28 vgl. mit Matth. 9, 20, 21. Dieselbe Beobachtung kehrt hier wieder und möge durch wörtliche Anführung aufgezeigt werden. Matthäus hat: „*καὶ ἰδοὺ γυνὴ αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· ἔλεγεν γὰρ ἐν ἑαυτῇ· ἐὰν μόνον ἅψωμαι τοῦ ἱματίου αὐτοῦ, σωθήσομαι.*“ Bei Markus dagegen lautet der Bericht: „*καὶ γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος δώδεκα ἔτη καὶ πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ᾽ ἑαυτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, ἀκούσασα τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν ἥψατο τοῦ ἱματίου αὐτοῦ· ἔλεγεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἅψωμαι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ, σωθήσομαι.*“ Hier schiebt Markus die näheren Umstände, welche er der Erinnerung des Petrus verdankt, durch Participien in die Participialconstruction des Matthäus ein, sodaß sich an das dem *αἱμορροοῦσα* des Matthäus entsprechende *οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος* die weiteren Participien *παθοῦσα, δαπανήσασα, ὠφεληθεῖσα, εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, ἀκούσασα* anschließen, und nun endlich mit dem *ἐλθοῦσα ἐν τῷ ὄχλῳ ὄπισθεν* entsprechend dem *προσελθοῦσα ὄπισθεν* des Matthäus das Ganze in das Hauptverbum des Matthäus *ἥψατο* auslaufen kann.

Richten wir endlich unsre Aufmerksamkeit auf die zweite Hälfte unsres Evangeliums, auf die Leidensgeschichte, so fehlen auch hier neben den wichtigen und hervorragenden Zügen der Ursprünglichkeit nicht Spuren der Abhängigkeit. Wählen wir auch hier zwei deutliche Beispiele. Zu den Eigenthümlichkeiten des Markus, welche eine besondere Ueberlieferung voraussetzen, gehört die Zerlegung der Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaumes auf zwei Tage, wie denn Markus im Gegensatz zur ersten Hälfte in der Leidensgeschichte die Zeitfolge besonders betont. Gerade in dieser Erzählung nun (Mk. 11, 12—14; 20—25), welche durch jene Eigenthümlichkeit den Stempel der Ursprünglichkeit trägt, fällt ein Wort auf, das nur durch Berücksichtigung des Matthäusevangeliums hieher gekommen sein kann. Es ist der Zusatz 11, 25. Bei Matthäus gibt Jesus mit Hinweis auf das am Feigenbaum geschehene Wunder den Jüngern die Verheißung, daß sie im zweifellosen Glauben dasselbe und noch mehr thun werden, ja daß sie Alles, was sie im gläubigen Gebet erbitten, empfangen sollen (Matth. 21, 21, 22). So erscheint hier nur der Glaube als Bedingung. Markus fügt dem noch in jenem Zusatz die andere Bedingung hinzu, daß sie einander die Sünden vergeben, damit ihr Vater im Himmel

ihnen die Sünden vergebe. Denn wie könnte ihnen jene Bitte erfüllt werden, wenn ihnen nicht die Sünde vergeben wäre! Diese weitere Bedingung erscheint bei Matthäus an anderen Orten: 6, 14; 18, 35 und versteht sich also an jener Stelle von selbst. Markus dagegen fand es nöthig für seine Leser, ein solches Wort hier anzufügen, da sein Evangelium dasselbe sonst nicht darbot. Nun hat er dasselbe aber in einer Gestalt gegeben, welche auf seine Herkunft schließen läßt. Nur hier findet sich der im Matthäusevangelium häufige, im Markusevangelium dagegen unfindbare Ausdruck „ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς." Allerdings hat Matthäus in jenen beiden Stellen statt des ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς das bei ihm damit wechselnde ὁ οὐράνιος; Markus muß also aus der Erinnerung an jenen judenchristlichen Sprachgebrauch des ersten Evangeliums so geschrieben haben, da das Markus- und Lukasevangelium darauf schließen lassen, daß er der Heidenchristenheit fremd war.

Nicht so sehr weit von der durch ihre Eigenthümlichkeit hervorragenden Erzählung der Verleugnung des Petrus (Mk. 14, 66 ff. vgl. 14, 30) findet sich eine zweite Stelle, welche die Benutzung des ersten Evangeliums verräth. In dem Abschnitt von der Verspottung Jesu durch die Kriegsknechte findet sich ohne weitere Vorbereitung die Angabe: „und sie schlugen sein Haupt mit einem Rohre" (15, 19). Es muß befremden, daß das Werkzeug des Schlagens gerade ein Rohr war. Vergleicht man nun den Bericht des Matthäus, so löst sich diese Frage. Nach Matth. 27, 29, 30 gaben die höhnenden Kriegsknechte dem Judenkönig statt des Scepters ein Rohr in die rechte Hand, um ihm die Kniebeugung machen zu können, wie sie einem König gebührt. Dann aber spieen sie ihn an und schlugen ihm mit dem Rohrscepter das Haupt. Markus muß also hier den Bericht des Matthäus excerpirt haben.*)

So umfaßt denn der Bereich der Abhängigkeit des zweiten vom ersten Evangelium auch die durch ihre sonstige Eigenthümlichkeit in Form und Inhalt für unsere Schrift charakteristischen Theile. Damit ergibt sich aber die Unhaltbarkeit der Annahme eines Urmarkus, zu welcher die meisten Vertreter der einseitigen Markushypothese sich genöthigt sahen. Eben diese Annahme, der sich die Vertheidiger der Markusursprünglichkeit nicht entziehen konnten, muß für die unbefangene Betrachtung sich als starken Beweis des entgegengesetzten Verhältnisses geltend machen. Ihre eigene Nich-

*) Man vergleiche den umfassenderen Nachweis der Abhängigkeit des zweiten Evangeliums von Matthäus bei Klostermann a. a. O.

tigkeit beweist die Annahme aber dadurch, daß bis jetzt noch Niemand einen lebensfähigen Urmarkus herzustellen im Stande gewesen ist. Wäre ein solcher vorhanden gewesen, so würde kaum noch ein genügender Grund zur Entstehung des vorliegenden Evangeliums sich auffinden lassen.

Die einzige Unterscheidung, die hier gemacht werden kann, ist die zwischen einem mündlichen Urevangelium auf der einen und dem vorliegenden Markusevangelium sowie den betreffenden Theilen des Matthäusevangeliums auf der anderen Seite. Und die Untersuchung kann nur in der Richtung fortgeführt werden, die Gestalt immer genauer zu bestimmen, welche das Evangelium im Munde der Apostel gehabt hat, in welcher Beziehung dasselbe fest und unbeweglich, in welcher es veränderlich gewesen ist. Im Allgemeinen können wir nur annehmen, daß das zweite Evangelium trotz der Abhängigkeit vom ersten, sofern es aus den Predigten des Petrus stammt, das gesuchte Urevangelium zur Darstellung bringt. In diesem seinem kerygmatischen Charakter, welcher Art und Umfang des mündlichen Urevangeliums zur Erscheinung bringt, liegt die Berechtigung des Daseins für ein Evangelium, das dem rein stofflichen Inhalt nach Matthäus und Lukas gegenüber diese Berechtigung kaum in Anspruch nehmen könnte.

Die Thatsache jener Abhängigkeit aber widerspricht der Nachricht des Papias von der Entstehung des zweiten Evangeliums aus den Predigten des Petrus so wenig, wie die einstimmige Ueberlieferung, daß Lukas das dritte Evangelium in Abhängigkeit von Paulus geschrieben habe, der Thatsache, daß der Pauliner zugleich das Markusevangelium seinem Werke zu Grunde gelegt hat.

Sechstes Kapitel:

Die Zeugnisse des Papias.

Papias, Bischof von Hierapolis, wird von Irenäus „als Hörer des Apostels Johannes, als Genosse des Polykarp, überhaupt als ein Mann der christlichen Urzeit" bezeichnet.*) Obwohl nun Eusebius in seiner Kirchengeschichte den unmittelbaren Zusammenhang des Papias mit dem Apostel Johannes bestreitet, vielmehr an dessen Stelle einen „Presbyter Johannes" treten läßt, mit welchem jener verwechselt worden sei, so kann doch darüber kein Zweifel sein, daß Papias mit unmittelbaren Jüngern Jesu im Verkehr gestanden habe. Als solche werden von Papias selbst „Aristion und der Presbyter Johannes" genannt, mag man sich nun unter dem letzteren den Apostel Johannes, welcher als der letzte der Zwölfe „der Alte" genannt wurde (2 Joh. 1; 3 Joh. 1), oder einen von diesem verschiedenen Bischof Johannes denken. So gehört denn Papias unter die Zahl der apostolischen Väter, d. h. der Schüler unmittelbarer Jünger Jesu und der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts an, Freund des Polykarp und Zeitgenosse des Gnostikers Marcion; wie denn jener mit diesem nach dem Jahr 140 in Rom zusammentraf.**)

Welche Wichtigkeit Nachrichten dieses Mannes über neutestamentliche Schriften zukomme, bedarf keines Nachweises. Leider ist bis jetzt die Bedeutung derselben in ihrer Schwierigkeit und Vieldeutigkeit untergegangen, und ist fast mehr Verwirrung als Klarheit aus ihrer Anwendung erwachsen. Indem wir dennoch an ihre Deutung gehen, thuen wir es mit der Vorsicht, welche aus jener Erfahrung hervorgeht, vornehmlich bestrebt, nicht durch Mißverständniß dieser Zeugnisse der wirklichen Beschaffenheit der vor uns liegenden Schriften Gewalt anzuthun. Mit Absicht aber haben wir jenen diese Stellung gegeben, nachdem das eigenthümliche Wesen des Markusevangeliums unabhängig von denselben zur Darstellung gekommen. So

*) Eusebius, Kirchengeschichte 3, 39: „*Παπίας ὁ Ἰωάννου μὲν ἀκουστὴς, Πολυκάρπου δὲ ἑταῖρος γεγονὼς, ἀρχαῖος ἀνήρ*".

**) Vgl. Bleek, Einleitung ins Neue Testament II. Aufl. S. 126.

möge die letztere nur eine Bestätigung finden, die Untersuchung des Zeugnisses über Matthäus aber uns zur Betrachtung des nach ihm genannten Evangeliums überleiten.

Die Zeugnisse des Papias bilden einen wichtigen Gegenstand in der ältesten Geschichte des Kanon. In unserem Schlußkapitel müssen wir daher auf sie zurückkommen. Was wir nun hier vorausnehmen, findet seine Bestätigung erst in dem Zusammenhang der dort gezeichneten geschichtlichen Entwickelung, so daß wir ausdrücklich darauf verweisen müssen.

Nur dadurch, daß wir uns ein deutliches Bild unseres Gewährsmannes und seiner Zeitverhältnisse zu verschaffen suchen, werden wir im Stande sein, die wenigen Bruchstücke seines Berichtes zu voller Lebendigkeit und Redefähigkeit zu ergänzen.

Die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist die Zeit, in welcher die großen Irrthümer, gegen deren Wurzeln besonders die späteren Schriften des Neuen Testamentes streiten, zur vollen Blüthe kommen. Es treten auf die Häupter und Meister der Gnostiker, Basilides, Marcion, Valentin. Ihre Schulen erfüllen dann zweites und drittes Jahrhundert. Sie wollen das Christenthum zu einer Religionsphilosophie machen, die wie alle damalige Philosophie dem Heidenthum ihre Grundanschauungen entnimmt und vom Christenthum nur hinzufügt, was sich mit jenen verträgt. Sie leugnen, daß in Christo Gottes Sohn Mensch geworden sei, leugnen überhaupt die Wirklichkeit und Bedeutung seiner menschlichen Geschichte, besonders seines Leidens, und heben den Zusammenhang des Christenthums mit dem Alten Testament und dem Volke Israel auf.

Ihnen gegenüber stehen die ebionitischen Christen. Sie finden im Christenthum nur ein erweitertes Judenthum, nur ein neues Gesetz, sehen in Jesu einen anderen Moses und finden in der jüdischen Erscheinung das Wesen des Christenthums. Die Gnostiker suchen zunächst philosophische Ideen, wenn sie auch eine unchristliche Gesetzlichkeit und Askese damit verbinden, die Ebioniten steifen sich auf das Halten alttestamentlicher und neutestamentlicher Gebote und leben der Hoffnung, durch die baldige Wiederkunft Jesu belohnt zu werden.

Mit gewaltiger Wucht stürzte sich der Gnosticismus auf die Kirche. Mehr im Stillen wucherte der Ebionismus. Mit der Fülle philosophischer Gedanken sehen wir jene Gnostiker ausgerüstet. Armuth am Geist ist die Art der letzteren; ihre Stärke ist der sittliche Ernst, der Eifer um Gott und seinen Messias. Große Namen haben sie nicht. Anonym oder pseudonym ist, was wir von ihnen wissen. So die Pseudo-Clementinischen

Schriften, die aus einer Vermischung von Gnosticismus und Ebionismus entstanden sind.

Wie beschaffen finden wir die Vertreter der Kirche in dieser ersten nachapostolischen Zeit? Arm am Geiste sind auch sie. Mit Recht hat man auf die Schriften der apostolischen Väter hingewiesen, um den Unterschied der Zeit der Saat und der Inspiration von der Zeit der Entwicklung und Tradition hervorzuheben. Bei den apostolischen Verfassern der neutestamentlichen Schriften ist die Armuth am Geist, die auch ihnen zukommt, nur das Gefäß für die Fülle göttlichen Geistes und göttlicher Weisheit; ihre Zeit ist die Zeit der Neuschöpfung. Bei den apostolischen Vätern ist diese vorüber, und die eigenthümliche Entwickelung der kirchlichen Arbeit, wie sie uns in einem Irenäus und Tertullian entgegentritt, hat noch nicht begonnen. Die Bedeutung der apostolischen Väter liegt in der Treue der Sammlung und Ueberlieferung des Wortes Gottes, das in jener Zeit der Saat ausgestreut worden. Still und geräuschlos bildete sich in dieser Periode der Kanon der Kirche. Für Irenäus und Tertullian ist er vorhanden.

Man wird es begreiflich finden, daß in dem ungeheuren Kampf, den die Kirche zur Zeit der apostolischen Väter mit dem vielgestaltigen Gnosticismus zu bestehen begann, bei jenen Männern eine Neigung vorhanden sein mußte, im Widerspruch gegen die Gnosis einem engherzigen Judenchristenthum sich zu nähern. Während die Gnostiker im Gegensatz zur Geschichte Jesu, im Widerspruch mit der Ueberlieferung seiner Worte philosophische Ideen des Heidenthums als das Wesen des Christenthums geltend zu machen suchten, waren es die Judenchristen, die mit der größten Zähigkeit Geschichte und Tradition des ursprünglichen Christenthums festhielten. Bei vielen derselben ging nun freilich diese Historicität, dieser Realismus in ein Leugnen des überirdischen, wahrhaft göttlichen Wesens der Geschichte und Person Jesu über. Sie verloren über der geschichtlichen Schaale den ewigen Kern.

Im Kampf mit dem falsch idealistischen Gnosticismus war für die Vertheidiger des Christenthums die Gefahr vorhanden, den entgegengesetzten ebionitischen Irrthum nicht immer zu vermeiden. Darf man doch diesen Vorwurf gegen einen so hervorragenden Geist, wie Tertullian, den Antignostikus, erheben.

Dieser Gefahr scheint unser Bischof Papias von Hierapolis nicht entgangen zu sein. Für eine judaisirende Richtung des Papias spricht sein eigenthümlicher Chiliasmus. Die Lehre vom tausendjährigen Reiche gehört

zwar dem Neuen Testament und der ganzen alten Kirche an; aber Papias scheint sie in hervorragender Weise betont und mit sinnlichen Farben ausgeführt zu haben, wie dies in judaisirenden Kreisen der Fall war. An ihm hat deshalb Eusebius, der freilich gnostisirende Theolog, besonderen Anstoß genommen.*) Als jüdische Tradition (δευτέρωσις) bezeichnet jene Auffassung des tausendjährigen Reichs auch Hieronymus De viris illustr. 18**). Wichtiger ist eine von Eusebius aufbewahrte Aeußerung des Papias aus dessen nachher zu nennenden Werke. Die Worte und Reden Jesu, welche den Gegenstand seiner Schrift bildeten, scheinen ihm wesentlich mit „Geboten" (ἐντολαί) zusammenzufallen.

Mit seiner judaisirenden Richtung hangt die Hervorhebung der mündlichen Tradition zusammen.***) Die judenchristlichen Kreise pflegten dieselbe besonders, da ihnen der Kanon nicht sowohl im Neuen als im Alten Testamente bestand. Kam nun für Papias hinzu, daß Neutestamentliche Schriften von Gnostikern in übeler Weise verstümmelt wurden, wie dies an dem Lukasevangelium und Paulinischen Briefen von seinem Zeitgenossen Marcion ausgeführt worden war, so versteht man, wie er sich mehr, als auf Bücher, auf „die lebendige und ihrem Inhalte nach bleibende oder sich unversehrt erhaltende Stimme" der Tradition berufen konnte.

Der judaisirenden Tradition hat Papias wahrscheinlich auch die Geschichte von dem wegen vieler Sünden vor dem Herrn verklagten Weibe entnommen, welche zu des Eusebius Zeiten das Hebräerevangelium enthielt.

Endlich mag die Bemerkung des Eusebius, daß Papias den Eindruck eines beschränkten Kopfes mache (σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν φαίνεται), mit dem Gegensatz zusammenhangen, in welchem sich der der alexandrinischen Theologie zugehörige Eusebius zu dem ebionisirenden (πτωχὸς τὸν νοῦν) Bischof befand.

Die eigenthümlichste und befremdlichste Erscheinung in dem sehr beschränkten Nachrichtengebiet, welches wir übersehen, ist unstreitig sein Verhältniß zu den neutestamentlichen Schriften. Papias nennt die Namen der Apostel Petrus, Johannes, Matthäus und führt auf sie mündliche Nachrichten über Herrn-Worte zurück; er spricht von schriftstellerischer Thätigkeit des Markus, des Matthäus; gebraucht Zeugnisse aus dem Briefe des

*) Vgl. a. a. O.

**) Vgl.: Zahn, Papias von Hierapolis in Stud. und Krit. 1866, S. 678.

***) A. a. O. „Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης".

Petrus und dem ersten Briefe des Johannes. Diese Nachrichten bietet Eusebius. Daß er die Apokalypse kannte und anerkannte, wissen wir von anderer Seite, nämlich von dem Bischof Andreas in seinem Commentar über dieses Buch.*) Daß wir aber diese letztere Bemerkung nicht bei Eusebius finden, erklärt sich vollständig aus der ungünstigen Stimmung des letzteren gegen das prophetische Buch.

Unerklärt bliebe dagegen das Schweigen des Papias über die Briefe des Paulus und die Schriften des Lukas. In Bezug auf jene kann man nicht sagen: Da die Schrift des Papias die „Herrn-Worte" zum Gegenstand hatte, so fand derselbe nicht was er suchte bei Paulus, welcher kein Jünger der Tradition ist. Denn es galt dem Verfasser der „*λογίων κυριακῶν ἐξήγησις*" nicht blos die Mittheilung der Herrn-Worte selbst, sondern vornehmlich ihre richtige Erklärung. Dafür durfte er auf die Benutzung der Briefe des Paulus nicht verzichten; wie er ja aus dem ersten Brief des Johannes und dem Briefe des Petrus Zeugnisse beibringt.**)

Daß Papias das Johanneische Evangelium nicht erwähnt, konnte die Tübinger Schule mit einigem Schein aus dem Nichtvorhandensein desselben zu erklären versuchen. Wer sich eine unbefangene Gesamtanschauung der Dinge gebildet hat, sieht die Verkehrtheit dieser Erklärung ohne Mühe ein. Die Existenz des Johanneischen Evangeliums steht und fällt mit der des ersten Briefes, den letzteren aber kannte Papias. Wie man aber das Nichtvorhandensein jener Schrift aus der Nichterwähnung des Papias beweisen will, der spätere Briefe wie des Petrus und Johannes anführt, dagegen die frühesten Schriften des Neuen Testaments, nämlich die Pauliniſchen Briefe unerwähnt läßt, ist schwer zu begreifen. Die Nichtbenutzung so wichtiger Theile des Neuen Testamentes muß andere Gründe haben. Wir finden sie in der judaisirenden Richtung des Papias. Nicht als hätte derselbe jene Schriften nicht anerkannt. Wer den ersten Brief des Johannes anführt, erkennt auch sein Evangelium an. Ein Anderes ist Anerkennung, ein Anderes Benutzung für einen bestimmten Zweck.

Wenn Papias in seinem Kampfe gegen die Gnosis seiner Zeit, die Charybdis, der entgegengesetzten Gefahr einer judaisirenden Richtung, der Scylla, nicht ganz entging, so erklären sich jene befremdlichen Erscheinungen. Welchen Mißbrauch trieb zu seiner Zeit Marcion mit den Schriften des Lukas und Paulus! Gleichermaßen hatten sich andere Gnostiker, wie Ba-

*) Vgl. Hilgenfeld: Kanon und Kritik des Neuen Testaments S. 19.

**) Gegen Steitz in Herzog's Realencyklopädie, unter Art.: „Papias" S. 82.

silides und Valentin, vornehmlich das Johanneische Evangelium ausersehen, um sich ihr kanonisches Fundament daraus zuzurichten, ihr evangelium veritatis. Nicht eigentlich sittliche Gebote (ἐντολαί) enthält das Johanneische Evangelium als Worte Jesu, sondern Aussprüche des Herrn über sein ewiges, göttliches Wesen. Gerade diese Worte mißbrauchten die Gnostiker; während ihnen die Reden Jesu bei den Synoptikern, insonderheit bei Matthäus, welche eine Erfüllung und Vollendung des alttestamentlichen Gesetzes sind, sowohl wegen ihres sittlichen Inhaltes als wegen ihres Zusammenhanges mit dem Alten Testament mißfielen. Wiederum gebrauchte er den ersten Brief des Johannes, welcher sich zum Evangelium wie Ethik zur Dogmatik verhält und besonders starke, direkt gegen Gnostiker gerichtete Worte enthält. Solcher Worte des Briefes bedient sich auch Polykarp, der Freund des Papias, in seinem Brief an die Philipper Kap. 7. Wovon später.

Gegen diese Richtung, welche besonders das sittliche Wesen des Christenthums aber auch die reale Hoffnung auf leibhaftige Wiederkunft Jesu und Auferstehung des Fleisches verleugnete, verfaßte Papias eine Schrift. Ihr Name war „λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως βιβλία πέντε"; nach der Uebersetzung des Hieronymus (De vir. illustr. 18) explanatio sermonum Domini; also „Auslegung von Herrn-Reden, fünf Bücher." Daß „ἐξήγησις" hier nicht „Aufzählung" bedeute, sondern „Auslegung", geht aus dem hervor, was Eusebius aus der Vorrede des Werkes mittheilt. Der Gegenstand dieser Auslegung waren „Herrn-Sprüche"; nicht „Herrn-Geschichten". Der Sprachgebrauch sowohl des Neuen Testamentes wie der apostolischen Väter kennt „λόγιον" nur in der Bedeutung „Ausspruch", besonders „göttlicher Ausspruch"! (so Röm. 3, 2 „τὰ λόγια τοῦ θεοῦ"; Hebr. 5, 12; 1 Petri 4, 11; A.-G. 7, 38; Clement. Rom. ep. I. ad Corinth. 19; 53; Polykarp. ep. ad Philipp. 7. Was Anger hiegegen aus Photius angeführt hat: „αἱ δὲ γραφαί εἰσιν αὐτῷ ἥτε παλαιὰ διαθήκη καὶ τὰ κυριακὰ λόγια καὶ τὰ ἀποστολικὰ κηρύγματα", beweist vielmehr das Obige; es werden hier „die göttlichen Offenbarungen Christi und die apostolische Predigt" nebeneinander gestellt.*) So wird es also bei der Uebersetzung des Hieronymus sein Bewenden haben: „explanatio sermonum Domini." Wenn nun Papias nach dem Berichte des Eusebius seinem Werke demungeachtet eine größere Zahl von Thatsachen nicht blos aus

*) Vgl. Schleiermacher, Papias Zeugnisse in Stud. und Krit. 1832 S. 7, 38 ff.; ferner Sepp, Geschichte der Apostel. II. Aufl. Vorrede S. XXVII.; — endlich Steitz, Stud. und Krit. 1868. S. 68 f.

dem Leben Jesu, sondern auch der Apostel einverleibt hatte, so waren diese alle nicht Gegenstand der „Erklärung", sondern Mittel derselben. Zum richtigen Verständniß sowohl wie zur Bewahrheitung der „Worte Jesu" bedurfte es der Anführung nicht weniger Thatsachen. Besonders scheint Papias, nach den Beispielen zu schließen, die Eusebius gibt, zur Erhärtung der Aufforderung des Herrn an die Jünger, Wunder zu thun, wunderbare Thatsachen aus dem Leben der Apostel, wie sie ihm seine Ueberlieferung darbot, herbeigesucht zu haben. Gnostiker mochten leicht die Wirklichkeit der neutestamentlichen Wunder in Zweifel ziehen. So berichtete er eine Todtenerweckung, welche durch Philippus, den Apostel, oder vielmehr Diakonen geschehen war, und die Thatsache, daß ein Apostel Gift getrunken habe, ohne daß es ihm schadete.

Wie beschaffen waren nun die „Herrn-Reden", welche Papias in seinem Werke erklärte? Die verbreitete Meinung ist, es sei ihm besonders auf Vollständigkeit angekommen; er habe, nachdem das apostolische Zeitalter abgelaufen, alle Spuren der noch zuverlässigen Tradition dem künftigen Geschlechte retten wollen; er sei vom Forscher- und Sammlertrieb geleitet gewesen.*) Schrieb unser Bischof gegen die Gnostiker, wie wir annahmen und noch näher nachweisen werden, so ist sein Werk nicht durch den Sammlertrieb zu Stande gekommen noch enthielt es bunte Nachrichten der verschiedensten Art, wie sein Verfasser sie aus der Tradition aufgelesen hatte; sondern sein Inhalt richtete sich nach dem begrenzten Zweck und nach der Richtung des Verfassers, von der aus er seinen Zweck zu erreichen gedachte. Will man sich diesen Zweck deutlicher vorstellen und die gnostische Richtung, gegen welche Papias auftrat, so vergleiche man folgenden Zusammenhang aus dem Briefe des Polykarp, des Freundes unseres Bischofs, an die Philipper (K. 7)**): „*Πᾶς γὰρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν* (1 Joh. 4, 2, 3) *καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον* (oder *μυστήριον*) *τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας, καὶ λέγῃ μήτε ἀνάστασιν μήτε κρίσιν εἶναι, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ Σατανᾶ. Διὸ ἀτολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας, ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν, νήφοντες πρὸς τὰς εὐχὰς καὶ προσκαρτεροῦντες νηστείαις* et q. seq." Der

*) So Steitz a. a. O. S. 81.

**) Mit Recht hat Steitz a. a. O. S. 82 hierauf hingewiesen.

Verfasser des Briefes redet gegen Gnostiker, welche Menschwerdung und Kreuzestod Christi, Auferstehung und Gericht leugnen: und von dieser Anschauung aus „nach ihren Gelüsten" die Worte des Herrn (*τὰ λόγια τοῦ κυρίου*) betrügerisch anwenden. Er fordert die Leser auf, solch eiteles Treiben der zahlreichen Häretiker und ihre Irrlehren zu verlassen und sich zu der von Anfang der Christenheit überlieferten Lehre zurückzuwenden in Gebet und Fasten.

Den gnostischen Neuerern gegenüber, welche ihre grundstürzenden Negationen durch allegorische Künste aus den Worten des Herrn selbst zu eruiren wußten, verweist der Brief auf die von Alters her überlieferte Lehre, also auf das ursprüngliche Verständniß der Worte Christi. Wir dürfen hierin das Thema unserer Schrift erblicken. Diese ursprüngliche „Erklärung der Worte des Herrn" zu geben, war die Absicht des Papias. Vergleichen wir, was Eusebius aus der Vorrede des Papianischen Werkes anführt: „*Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἐχαιρον ὥςπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν, οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένοις τῆς ἀληθείας. Εἰ δέπου καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν, ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἤ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅτε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης, οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ, λέγουσιν. Οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ξώσης φωνῆς καὶ μενούσης.*"

Nicht alle Reste der altchristlichen Tradition an der äußersten Grenze des apostolischen Zeitalters zu sammeln und so den Schatz des Neuen Testamentes an Worten Jesu noch um einige Stücke zu vermehren, also ein rein geschichtlich-antiquarisches Werk war die Absicht des forschenden und sammelnden Papias. Er theilte nur Herrn-Reden mit, welche ihm der richtigen Erklärung den Gnostikern gegenüber zu bedürfen schienen und zugleich dieselben zu widerlegen geeignet waren. Soviel er nun in dieser Richtung aus der mündlichen Ueberlieferung noch zusammenbrachte, das fügte er ein, weil es ihm nicht blos seinen Erklärungsstoff, sondern auch seine Erklärungsmittel vermehrte. Insofern kann er das Einfügen mündlich überlieferter Worte Jesu ein *συγκατατάξαι ταῖς ἑρμηνείαις* nennen.

Dies gilt aber vornehmlich von den Thatsachen, welche ihm nicht Erklärungsgegenstand, sondern nur erklärend waren. Zu jenen gehören „*ξέναι τινὲς παραβολαὶ τοῦ σωτῆρος καὶ διδασκαλίαι αὐτοῦ*", die er aus der *παράδοσις ἄγραφος* entnommenhatte, wie Eusebius sagt. Im Uebrigen war es ihm um Aeußerungen der Apostel zu thun, aus denen sich das rechte Verständniß der Herrn-Worte ergab.

Mit dieser seiner Erklärung wollte er denen entgegentreten, die wie im Briefe Polykarp's so auch von Papias „die Vielen" genannt werden. Es kann hier nur an Schriftsteller gedacht werden. Den einfachen, fast durchweg illiteraten Gemeinden jener christlichen Urzeit standen die zahlreichen gnostischen Schriftsteller gegenüber, welche eine philosophische Bildung empfangen hatten. Für ihre bunten Systeme bedurften sie nun auch einer „Vielheit" von Traditionen und Lehren. Dem gegenüber sagt Papias, ihm sei es nicht auf den Reichthum seiner Berichte, sondern auf die Wahrheit angekommen. Gerade für die Erklärung der Herrn-Worte erschien ihm aber die „lebendige und bleibende Stimme der Tradition" nützlicher, als was er in Büchern fand. Denn an jene Träger der Tradition konnte er Fragen über den Sinn eines Wortes richten, während das stumme Buch über das hinaus, was es enthält, keine Auskunft giebt, obendrein so leicht gefälscht werden kann.

Die „Erklärung von Herrn-Reden" war in fünf Bücher eingetheilt. Was war der Gesichtspunkt dieser Eintheilung? Gewiß kein historischer, sondern ein dogmatischer. Nach den wichtigsten Glaubensartikeln und Geboten, welche in Worten Jesu ausgesprochen waren und deren Auslegung von der *ψευδώνυμος γνῶσις* gefälscht worden, veranstaltete Papias die Redensammlung; im Vordergrund standen die sittlichen Gebote und die Weissagungen über die letzten Dinge, Gericht und Auferstehung. Die Auslegung ging aus vom Alten Testament*) und von der mündlichen Tradition. Das war also die „Anlage" und „Ordnung" des Werkes; und wenn Papias seinen Gewährsmann, den Presbyter Johannes, dem Markusevangelium eine *τάξις* d. h. eine dem wirklichen Geschichtsverlauf entsprechende Reihenfolge absprechen läßt, so war diese Thatsache für ihn von Wichtigkeit, der durch seinen polemischen Zweck genöthigt war, gleichfalls die Reden Jesu ohne Rücksicht auf ihre Zeitfolge mitzutheilen.

Gehen wir an die Betrachtung der Zeugnisse des Papias über unsere eiden ersten Evangelisten selbst. Zuerst gibt Eusebius eine Ueberlieferung

*) Vgl. dafür Irenäus advers. haer. Buch 5, K. 33, 3.

des Presbyters Johannes über „Markus, der das Evangelium geschrieben hat", welche Papias seinem Werke einverleibt hatte. Sie lautet: „*Καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων* (oder *λογίων*), *ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. Ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.*"

Das Zeugniß über Matthäus aber lautet: „*Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ᾽ εἴρηται· „Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δ᾽ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.*"

Bevor wir daran gehen, zu entwickeln, was Papias mit diesen Nachrichten in seinem Werke sagen wollte, weisen wir zuvor ab, was er nicht sagen wollte, was aber aus diesen fragmentarischen Aeußerungen herausgelesen worden ist. Zunächst wollte Papias nicht seinen eigenthümlichen Kanon Neuen Testamentes aufstellen,*) noch für die von ihm anerkannten und benutzten Schriften Beweise ihrer Aechtheit und Apostolicität beibringen. Das Interesse des Papias ist ein ganz anderes, als das des Eusebius oder neuerer Kritiker. Bedürfte es für diesen Satz noch eines Beweises, so genügt die Bemerkung, daß er auch der zwei Briefe des Johannes und des Petrus nicht in jener Beziehung gedenkt, sondern sie nur für seinen schriftstellerischen Zweck benutzt.

Was aber hiemit nahe zusammenhangt: Papias redet, wie Eusebius vielleicht unbewußt, aber sehr treu berichtet, ganz und gar nicht von unseren Evangelien*schriften*, als sei es ihm um deren Aechtheit oder Bedeutung, etwa als Quellenschriften zu thun,**) sondern er redet nur von den beiden *Personen*, denen auch unsere ersten Evangelien zugeschrieben werden, und einer schriftstellerischen Thätigkeit derselben.***) Bezieht man dennoch unsere Zeugnisse auf Schriftwerke, so reden sie nicht von deren Dasein — welches zur Zeit des Papias einer Bezeugung nicht bedurfte —, sondern von ihrer *Entstehung*. Genau genommen aber erwähnt Papias nur die schrift-

*) So Hilgenfeld: der Kanon und die Kritik des NT. S. 20.

**) So Hilgenfeld: A. a. O. S. 14.

***) Vgl. Zahn „Papias von Hierapolis" in Studien und Kritiken. 1866. S. 691.

stellerische Thätigkeit des Markus und Matthäus, welche ihn in der eigenen als Vorbild geleitet hat. Besonders deutlich tritt dies aus dem Bericht über Markus hervor. Man muß denselben unmittelbar an das vorausgehende größere Fragment anschließen, in welchem Papias über seine eigene Verfasserschaft und seine Quellen Kunde gibt. Er kommt da in der Reihe der Jünger des Herrn, die er als seine Gewährsmänner nennt, zuletzt auf den Presbyter Johannes zu sprechen, von dem er wie von dem Aristion unmittelbare Kunde hat. Er fügt dann ein Lob „der lebendigen und ungefälschten Stimme der Tradition" im Verhältniß zu dem geringeren Nutzen der Bücher hinzu. — Hier wird sich, vielleicht noch mit einem leisen Uebergang sogleich das Zeugniß des Presbyters über Markus angeschlossen haben, denn wir finden darin dieselben Gedanken und Stichwörter, welche den Zusammenhang des ersten Fragmentes beherrschen. Papias hat es gewagt, den aus den kanonischen Evangelien bekannten und anerkannten Herrn-Reden in seiner Schrift noch andere, der mündlichen Tradition entnommene anzufügen. Für solches Thun beruft er sich zunächst auf seine Sorgsamkeit und Kritik, mit der er nicht das Viele, sondern nur das Aechte und nur aus den ächten Quellen erforscht habe. Aber er kann auch auf einen sehr bedeutenden Vorgang in den apostolischen Kreisen selbst hinweisen. In diesem Sinn kann das Zeugniß des Presbyters: *Μάρκος μὲν κ. τ. λ.* mit einem *μὲν* eingeführt werden. Markus wenigstens war auch nicht ein unmittelbarer Jünger Jesu, hatte ihn weder begleitet, noch ihn auch nur gehört. Dennoch war er zum Evangelisten ausersehen, indem er sich zum Dolmetscher des Petrus machte und genau wiedergab, was er von diesem gehört hatte. Dies kann hier nur der Sinn von „*ἑρμηνευτής*" sein. Was geht es die schriftstellerische Thätigkeit des Markus an, wenn er zugleich mündlicher Uebersetzer der Vorträge des Petrus war? Daß er aber das Amt eines Dolmetschers bei Petrus geführt habe, liegt gar nicht in den Worten. Vielmehr sagt Papias nur, daß er ebendadurch zum Dolmetscher des Petrus geworden sei, daß er mit Genauigkeit dessen mündliche Vorträge schriftlich wiedergegeben habe. Er hat sich nicht ein willkürliches Walten und Gestalten mit seinem Stoffe erlaubt, sondern, wie ein Dolmetscher nichts wegnehmen noch etwas hinzufügen darf, so hat er nur niedergeschrieben, was und wie er es empfangen hatte. Papias spielt gewissermaßen mit dem Worte, das er zum Titel seiner Schrift gemacht hatte. Wie er selbst in seinen „*ἑρμηνείαι*" oder „*ἐξηγήσεις*" nichts Eigenes noch Fremdes den Herrn-Worten hinzufügen, sondern nur ihren ursprünglichen Sinn darlegen wollte, so läßt er den Presbyter von Markus

sagen, daß er bei der schriftlichen Wiedergabe der Petruspredigt sich als treuen Dolmetscher bewiesen habe. Wir geben also die befremdliche Vorstellung auf, als habe Petrus für seine Heidenpredigten eines Dolmetschers bedurft.

Weil nun Markus in solcher Treue sich zum schreibenden Dolmetscher des Petrus machte, konnte sein Werk keine Anordnung erhalten, wie sie der wirklichen Zeitfolge entsprechen würde. Petrus richtete seine Vorträge nach dem Bedürfnisse ein, am wenigsten hatte er es auf eine Zusammenordnung von Herrn-Reden abgesehen. Sondern was jener von Reden oder Thaten des Herrn mittheilte, das stellte Markus, ohne etwas wegzulassen und ohne etwas Unächtes hinzuzufügen, in seiner Schrift zusammen. Es versteht sich von selbst, daß er eine allgemeine Zeitfolge hiebei beobachtete und die Leidensgeschichte nicht zuerst, die galiläischen Wunder nicht zuletzt gab. Das war die allgemeine Anordnung, welche den Missionsvorträgen und daher auch den Missionsevangelien überhaupt eigen ist (A.-G. 10, 37—42). Aber eine Zeitordnung, wie sie z. B. das Johanneische Evangelium zeigt, war hier unmöglich. Besonders fanden sich die Reden Christi nur zerstreut und in geringem Umfang vor; denn gerade eine Redensammlung erforderte das Bedürfniß nicht, nach welchem Petrus seine Vorträge einrichtete. Es galt ihm vielmehr, wie wir früher gesehen haben, die Darstellung der Grundthatsachen der evangelischen Geschichte oder vielmehr die lebendige Schilderung der wunderbaren und doch so demüthigen Erscheinung Jesu, des Sohnes Gottes.

Wie sehr man aber in früher Zeit schon bestrebt war, eine Zeitordnung in dem Bericht der evangelischen Geschichte herzustellen, zeigt das vierte Evangelium und vorher das Proömium des Lukasevangeliums, welches (1, 3) ein *καθεξῆς γράψαι* verspricht; offenbar in Beziehung auf den vielfach an der Markusschrift hervorgehobenen Mangel an „zeitlicher Reihenfolge". Das Zeugniß des Presbyters will nun zeigen, daß man kein Recht habe, dem Markus aus diesem Mangel einen Vorwurf zu machen. Für Papias war es daher wichtig, in dieser Beziehung einen Vorgänger zu haben; denn auch er hatte die Reden Jesu ohne Rücksicht auf ihre zeitliche Folge nach seinen dogmatischen Gesichtspunkten zusammengestellt.

Ueber Markus' schriftstellerische Thätigkeit wird uns also mitgetheilt, daß er an Reden wie Thatsachen nur „Einzelnes" oder „Einzelheiten" mittheilte, so, wie er sich derselben erinnerte. Nicht anders darf das „*οὕτως ἕνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν*" aufgefaßt werden, da mit diesen

Worten gezeigt werden soll, daß Markus οὐδὲν ἥμαρτε, nichts Ungeschicktes that. Ἔνια kann nicht heißen „Weniges", da es dann nicht οὕτως, ὡς ἀπεμνημόνευσεν, sondern ἃ oder ὅσα lauten würde. Vielmehr handelt es sich um die Gestalt, in welcher die Mittheilung geschah, nicht um den Inhalt derselben.*)

Markus aber gebot nicht selbständig, wie ein unmittelbarer Jünger Jesu, über den Inhalt des Lebens Jesu, insonderheit seiner Reden (οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου), sondern war an den Petrus und dessen Mittheilungen gebunden. Hätte es nun dieser in seinen Vorträgen auf eine „Zusammenordnung der Herrn-Reden" abgesehen („ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων"), wie es nicht der Fall war, so wäre es auch seinem Hermeneuten möglich gewesen. Petrus aber brachte, nach den praktischen Bedürfnissen, in seinen Missionsvorträgen immer nur Einzelnes vor, hauptsächlich waren es Bilder aus dem Leben Jesu, seltener Worte desselben. So begreift man, daß gerade der Stoff, den Papias in seiner Schrift behandelte, den auch Matthäus schon früher in hebräischer Sprache zusammengestellt hatte, nur in geringem Umfang und in einer ganz anderen Gestalt im Werke des Markus sich vorfindet.

Die Bedeutung unseres Berichtes liegt darin, daß er uns in die Entstehung der Evangelienliteratur hineinblicken läßt. Nicht irgend ein lehrhafter Zweck hat unsere Evangelienschrift geschaffen, sondern sie ist die Frucht der Missionsvorträge des Petrus, welcher Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes, wirken wollte und dazu sich des einzigen und einfachsten Mittels bediente, das eines Apostels und Jüngers Jesu würdig war. Die Schrift vereinigte die einzelnen Bilder, in welchen Petrus die Erscheinung des Herrn seinen Hörern vor Augen gemalt hatte. Darum konnten die Reden Jesu nur einen kleinen Raum einnehmen; und Worte wie Thaten Jesu waren weder so zusammengeordnet, wie die ursprüngliche Zeitfolge forderte, noch auch so, daß sich eine besondere Wahrheit oder Lehre daraus entnehmen ließ (wie z. B. Matth. 8, 17: im Verhältniß zu 8, 1 — 16).

Hat nun, das ist die letzte und wichtige Frage, Papias oder der Presbyter Johannes in diesem seinem Bericht von unserem kanonischen Markus geredet? Geht man von dem sogleich näher zu untersuchenden Zeugniß über Matthäus aus, welcher eine Redensammlung in hebräischer

*) So mit Recht zuletzt Klostermann: das Markusevangelium S. 333 f.

Sprache verfaßt hat, so ergibt sich die Möglichkeit, daß auch in dem parallelen Bericht nicht von einem kanonischen Evangelium die Rede sei. Denn es war dem Papias nicht um Berichte über Evangelien zu thun, die seine Zeitgenossen nach Aechtheit und Verfasserschaft genau genug kannten, sondern um Berichte über kanonische Vorgänge, auf die er sich für die Art seiner schriftstellerischen Thätigkeit berufen konnte. So viel steht nun fest, daß wir in dieser von Petrus abhängigen Verfasserthätigkeit des Markus den Ursprung unseres zweiten Evangeliums sehen müssen. Schon eine oberflächliche Betrachtung dieser Schrift zeigt eine wesentliche Uebereinstimmung zwischen ihrer Eigenthümlichkeit als der Wirkung und der in dem Berichte geschilderten Ursache. Das zweite Evangelium fällt auf durch den Mangel an häufigen und größeren Reden, wie sie dem ersten, dritten und vierten eigen sind. Der Verfasser kann es also, wie es im Zeugniß des Presbyters heißt, nicht auf eine σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων abgesehen haben. Es ist ihm nur um Aufstellung einer Reihe von Bildern aus dem Leben Jesu zu thun gewesen, — worin freilich die Reden nicht gänzlich fehlen durften, — sodaß aus dieser Zusammenstellung ein grundlegendes Gesamtbild Jesu wurde. Endlich enthält das Evangelium eine Reihe von Zügen, welche auf den mündlichen oder kerygmatischen Ursprung, d. h. auf die Predigten des Petrus und deren dem wirklichen Leben und seinen Bedürfnissen entsprechende Art zurückschließen lassen.*)

Die Hauptsache in dem Allen bleibt, daß wir in unserem zweiten Evangelium die Schrift haben, welche am unmittelbarsten der mündlichen Rede entstammt und am meisten von dem Wesen derselben in der Schrift fixirt hat. Sofern nun die Predigt des Evangeliums früher war, als die schriftliche Darstellung, haben wir im zweiten Evangelium das Urevangelium zu erkennen.

Eine andere Frage ist, ob unser kanonisches Evangelium, ohne anderweitige Einflüsse zu erfahren, lediglich als Resultat der schriftstellerischen Thätigkeit anzusehen sei, die uns in jenem Zeugniß beschrieben wird. Zeigt nun eine kritische Betrachtung desselben die Abhängigkeit mancher Theile von unserem ersten Evangelium, so können diese Beobachtung und jene geschichtliche Nachricht, ohne sich zu widersprechen, recht wohl zusammentreffen. Es galt dem Papias nur die Berufung auf die von mündlicher Tradition abhängige Verfassung einer treuen und im höchsten Ansehen stehenden Evangelienschrift, um sein eigenes Unternehmen zu empfehlen.

*) Vgl. Klostermann: das Markusevangelium S. 340.

Wenden wir uns zum zweiten, den Matthäus betreffenden Zeugniß. Es enthält die kurze Angabe, „daß allerdings Matthäus in hebräischer Sprache die Reden zusammengeschrieben, daß sie aber jeder nach seinem Vermögen in's Griechische übersetzt habe."

So hat denn Papias in der Abfassung einer Redensammlung an Matthäus einen Vorgänger, auf den er zurückweist, wie er bezüglich seiner Stellung zur mündlichen Ueberlieferung mit Markus verglichen sein möchte. Da im Kanon sich keine selbständige Redensammlung befand, so führte er das Beispiel des Matthäus für seine Arbeit an.

Matthäus hatte freilich seine Redensammlung in hebräischer Sprache abgefaßt. Dieselbe war, wie sich später ergeben wird, durch die palästinensische Judenchristenheit veranlaßt und für sie bestimmt. Nun entstanden ohne Zuthun des Matthäus bald griechische Uebersetzungen sowohl für die hellenistischen Juden, als für die Heidenchristen. Solche griechische Redensammlungen, wohl auch in vermehrten Ausgaben, waren wahrscheinlich noch zu Papias Zeiten verbreitet. Ihre Auktorität erkennt er nicht an. Eine oder mehrere derselben lag der Redensammlung zu Grunde, die wir im Evangelium des Lukas finden. Da dieses Evangelium besonders von Gnostikern in Anspruch genommen ward, — nicht blos von Marcion, sondern auch von Valentin (Irenäus III, 14, 3 u. 4: „Multa sunt, quae inveniri possunt a solo Luca dicta esse, quibus et Marcion et Valentinus utuntur"*) —, so mißtraute Papias wahrscheinlich der vollen Treue seiner „Herren-Reden" und benutzte es daher nicht. Vielleicht spielt er auch in dem ersten Fragment, in welchem er von seiner genauen Erforschung der mündlichen Ueberlieferung redet, auf das Proömium des Lukasevangeliums an.**) Nicht nur der Inhalt beider Gedankenzusammenhänge berührt sich sehr nahe, sondern einige Ausdrücke scheint Papias mit Beziehung auf Lukas gebraucht zu haben. Wenn Lukas in dem Vorhandensein vieler Versuche, die evangelische Geschichte schriftlich darzustellen, die eigene Berechtigung findet, mit einem Evangelium hervorzutreten, so ist dem Papias diese Literatur im Allgemeinen verdächtig und er stellt seine Schrift in Gegensatz zu derselben. (Luk. 1, 1 „ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν u. s. w." Papias: „οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον ὥσπερ οἱ πολλοί u. s. w.")

Wie Lukas allen Thatsachen der heiligen Geschichte von Vorn an

*) Credner Beiträge I. S. 38.

**) Vgl. Hilgenfeld: Kanon und Kritik S. 16.

nachgeforscht hat (1, 3 „παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς"), so hat Papias jeden Begleiter der Apostel über deren Worte ausgeforscht (εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους). Und wie es dem Lukas um die ἀσφάλεια der Lehren zu thun ist, in denen Theophilus unterrichtet worden, so dem Papias um die ἀλήθεια der von ihm mitgetheilten Worte Jesu.

Fragt man, warum Papias unser kanonisches Matthäusevangelium nicht erwähne, so genügt die Bemerkung, daß die Benutzung der in demselben enthaltenen Redensammlung sich für ihn von selbst verstand; daher er davon nicht weiter zu reden Veranlassung hatte. Der Reden Jesu im Johanneischen Evangelium mag er sich wenig, vielleicht auch gar nicht bedient haben, weil ihm, nach seiner gesetzlichen Auffassung des Christenthums die synoptischen besser gegen die Gnostiker verwendet werden zu können schienen. Auf die Synoptiker führen die wenigen Spuren, die uns etwas von Inhalt und Art seiner Redensammlung erkennen lassen. Er hatte das Wort des Herrn „zu werden wie die Kinder" (Matth. 18, 3) wahrscheinlich gegen eine Mißdeutung der Gnostiker mit dem Sprachgebrauch der ersten Christen erklärt, welche diejenigen „Kinder" genannt hätten, die Gotte gegenüber ἀκακία übten.*) Auf den synoptischen Typus seiner Reden läßt auch die Angabe des Eusebius schließen, daß er „einige unbekannte Gleichnisse" und besonders Belehrungen eschatologischen und apokalyptischen Inhaltes mitgetheilt habe.

Aus der Beziehung des Papias aber zu Matthäus und Markus schließen zu wollen, daß er die Evangelien des Lukas oder Johannes nicht gekannt habe, ist ebenso verkehrt, wie der Schluß, daß Marcion die Evangelien des Matthäus und Markus nicht gekannt habe, weil er nur aus der Lukasschrift sein häretisches Evangelium sich hergestellt hatte. Uebrigens redet Papias genau genommen überhaupt nicht von irgend einem unsrer kanonischen Evangelien; daher die Forderung keinen Sinn hat, er müsse der beiden letzteren Erwähnung thun, da er der ersteren gedenke.

Wir fanden, daß Papias auf die Spruchsammlung des Matthäus zu reden kommt, weil er selbst ein solches Werk in die Christenheit ausgehen ließ; — eine judaistische Richtung in der palästinensischen Christenheit war die Veranlassung jenes, das Ueberhandnehmen der Gnostiker die Ursache dieses Werkes — desgleichen daß er der Beziehungen des Markus zu Petrus gedenkt, weil er in seinem Verhältniß zur mündlichen Tradition der Apostel

*) Vgl. Steitz in Studien und Kritiken 1868. Heft I. S. 86.

dem Markus sich ebenbürtig beweisen will. Darin nun liegt der eigenthümliche Werth unserer Zeugnisse, daß sie uns in die früheste Entstehung unserer ersten Evangelien hineinblicken lassen. Und was auch Eusebius sich bei denselben gedacht haben mag, sein ächt historischer Sinn hat ihn geleitet, als er sie uns aufbewahrte.

Siebentes Kapitel:

Die Redensammlung des Matthäus.

Unter den Heidenchristen entstand zuerst das Bedürfniß, die wichtigsten Thatsachen des Lebens Jesu nicht blos durch mündliche Rede zu empfangen und durch die Ueberlieferung zu bewahren, sondern durch die Schrift festzustellen. Zu ihnen kamen nur wenige, welche jene wunderbare Geschichte selbst erlebt hatten; alle Verhältnisse, in denen sie sich begeben hatte, Ort, Sitte und dergleichen, ohne deren Kenntniß ihre rechte Auffassung unmöglich ist, lagen ihnen ferner, sodaß die Ueberlieferung durch Heidenchristen eine weit schwierigere, der Verirrung vielfach ausgesetzte war. Dies alles führte frühzeitig dazu, eine Sammlung von Bildern aus dem Leben Jesu zu veranstalten.

Anders stand hiezu die judenchristliche Gemeinde zu Jerusalem. Sie bestand zum größten Theil aus Zeugen der Geschichte Jesu. In ihrer Mitte befanden sich die Apostel, die lebendigen Prediger und Bewahrer der großen Thaten Gottes. So lange diese da waren, konnte man nicht daran denken, ihr lebendiges Wort, die anschauliche Erzählung der Thaten Jesu der todten Schrift anvertrauen zu wollen.

Während so über die Thatsachen des Lebens Jesu innerhalb der jerusalemischen Gemeinde lange Zeit eine Meinungsverschiedenheit nicht Platz greifen konnte, also ein Bedürfniß der Niederschreibung nicht vorhanden

war, machte sich ein solches bezüglich des zweiten Bestandtheiles der apostolischen Ueberlieferung gerade hier frühzeitig und energisch geltend. Schwieriger ist schon an und für sich die treue Ueberlieferung kürzerer und längerer Worte und Reden als geschichtlicher Thatsachen. Leicht schon verändert sich im Munde des Berichterstatters die Form eines Wortes, wenn auch sein Inhalt unversehrt bleibt. Leicht aber empfängt auch der letztere durch die persönliche Anschauung des Ueberliefernden eine von der Ursprünglichkeit verschiedene Färbung. Gilt dies nun schon, wenn nicht das geringste Interesse vorliegt, eine Veränderung des Gesprochenen vorzunehmen, indem mangelhaftes Verständniß und unsicheres Gedächtniß durch unbedeutende Wort- oder Satzverschiebung den Sinn trübt, so steigt diese Gefahr außerordentlich, wenn innerhalb der überliefernden Gemeinschaft ein tiefer gehender Ueberzeugungszwiespalt eintritt.

Frühzeitig begann in der Jerusalemischen Gemeinde eine Partei sich zu entwickeln, welche in den gläubig gewordenen Pharisäern ihren Anfang und bleibenden Kern besitzend innerhalb der christlichen Kirche eine Geistesrichtung fortzuerhalten strebte, wie sie die Pharisäer innerhalb der alttestamentlichen Gemeine verfolgt hatten. Hatten die letzteren das lebendige Verhältniß des Volkes Israel zu dem Gott der Verheißung, welches sich in dem Gebot der Liebe zu Gott und dem Nächsten ausdrückt, in der Erfüllung unzähliger einzelner und vielfach äußerlicher Gebote untergehen lassen, sodaß die alttestamentliche Religion in ihnen zur Heuchelei, zu einem Leichnam ohne Seele geworden war, so mußte die Fortsetzung einer solchen Richtung innerhalb der christlichen Gemeine darauf ausgehen, das Christenthum zu einem neuen Gesetz zu machen. Das Verhältniß des Menschen zu Gott sollte nicht auf die in Jesu Christo geschehene Erlösung, welche der Glaube sich aneignet, gegründet sein, sondern auf das Halten des Gesetzes. Die Bedeutung Christi liegt dann lediglich in einer Verbesserung des alttestamentlichen Gesetzes und in der von seiner Wiederkunft abhängigen gehofften politischen Herrschaft über die Völker. Wiederum hangt die Fähigkeit, Glied der neuen Gemeinschaft zu werden, nicht sowohl an der gläubigen Aufnahme des in Christi Person und Werk gegebenen Heiles, sondern an der Zugehörigkeit zu dem alttestamentlichen Gemeinwesen und der Erfüllung seiner Gebote.

Zur deutlichen Erscheinung mußte aber diese Richtung kommen durch die Frage, welche an die Urkirche in der Heidenmission herantrat. Ist das Christenthum nur ein neues Gesetz, die Verbesserung des alttestamentlichen, so müssen die Heiden, um seiner Segnungen theilhaftig zu werden, in

gleicher Weise Juden wie Christen werden; sie müssen zuvor durch die Erfüllung des ersten der alttestamentlichen Gebote, die Beschneidung, würdig gemacht werden, der Gemeinde Christi sich anzuschließen Die Apostelgeschichte erwähnt denn auch den Ursprung derer, die im Widerspruch mit den dem Petrus gewordenen Offenbarungen und der Berufung des Paulus das Heil der Heiden auf die Beschneidung gründen wollten. (15, 1, 5.) Von den Pharisäern unterschieden sich die Ebioniten nur durch die Anerkennung Jesu als des Messias. Die Lehre Christi aber ward von ihnen wieder zum Gesetz herabgewürdigt. Es ist dieselbe Richtung, welche später den Heidenapostel verdächtigte, seine Berufung verwarf und so ernstlich in den Briefen desselben bekämpft wird. Diese judaistische Partei sonderte sich endlich als ebionitische Häresie von der Kirche ab und ging zu Grunde.

Wie früh diese Richtung in der Urgemeinde sich geltend machte, läßt sich nicht genau bestimmen. Sicherlich begann ihr Einfluß, als die Gemeinde nicht mehr blos aus den wenigen Stillen im Lande, sondern aus der großen von Pharisäern geleiteten Menge und aus diesen selbst sich vermehrte. Wiederum verstärkte sich der Widerspruch derselben, je bedeutender die außerisraelitische Christenheit wurde und je größer damit die Gefahr erschien, daß der Schwerpunkt der neuen Gemeinschaft in den Heidenchristen zu liegen kommen werde. Der Apostel Paulus nennt sie Gal. 2, 4 falsche Brüder, die sich einschleichen, um die Heidenchristen ihrer Freiheit zu berauben. Apostelgeschichte 15 sehen wir, daß die ganze apostolische Auktorität gegen die Bestrebungen dieser pharisäischen Christen aufgeboten werden mußte (Vgl. Gal. 2, 6 ff.). Aber sie wurden wohl dadurch für einige Zeit zurückgedrängt, doch keineswegs ihrer Bedeutung beraubt, wie ebenso der heftige und unausgesetzte Kampf gegen den Apostel Paulus beweist, als der Druck, den sie selbst auf einen Petrus auszuüben vermochten (Gal. 2, 11 ff.) Was waren nun die geistigen Mittel, mit denen diese Leute ihren Standpunkt vertheidigten und ihrer Meinung neue Anhänger zu erwerben suchten? Es können nur zwei Hauptwaffen gewesen sein. Zunächst werden sie das Alte Testament für ihre Ueberzeugung mißbraucht haben, gerade wie wir sehen, daß die Apostel selbst die Schrift für die Annahme der Heiden anführten (Apostelg. 15, 15 ff.) Aber da die judaistischen Christen nicht blos Juden, sondern auch Christen sein wollten, so mußte neben jene Auktorität das Wort dessen treten, den sie als den Messias anerkannt hatten. Sie werden daher mit allem Eifer nach Aeußerungen Christi gesucht haben, die sie für ihre Anschauung anführen könnten. Die Thaten und Leiden des Herrn aber kamen im Großen und Ganzen für diese Frage

nicht in Betracht, einige kleinere Erzählungen ausgenommen, in denen aber auch das Wort des Herrn die Hauptsache ist. Waren die pharisäischen Christen nun bestrebt, Worte Christi als Beweise für ihre Meinung zu suchen, so trat der oben angedeutete Fall ein. Wir brauchen nicht anzunehmen, daß diese Leute auf bewußte Fälschung ausgingen. Es genügt der unbewußte Einfluß starker Vorurtheile, Worte ihres ursprünglichen Sinnes zu berauben und der eignen Meinung, die als unumstößliche, zweifellose Wahrheit gilt, zu assimiliren und dienstbar zu machen.*)

Wie nahe aber lag es Leuten dieser Richtung, ein Wort wie das Matth. 10, 5, 6 zu den Zwölfen gesagte: „Gehet nicht seitwärts auf den Weg der Heiden, noch in eine Stadt der Samariter; wendet euch vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel", welches nach dem Zusammenhang eine nicht nur auf die Zwölfe (vgl. Gal. 2, 7, 8) sondern auch auf eine bestimmte Zeit beschränkte Geltung hat (vgl. Matth. 28, 19), als ein absolut geredetes für ebionitische Zwecke auszubeuten? Geschieht dies doch heutigen Tages noch von Exegeten, die die Urkirche wie Christum selbst als wesentlich ebionitisch hinstellen.

Wie leicht mochte das Wort der Bergpredigt, Matth. 5, 17 f. „Ich bin nicht gekommen das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen; denn warlich ich sage euch, bis daß Himmel und Erde vergehe, soll kein Jota noch Tütel vom Gesetz vergehen, bis daß es alles geschehe" wiederum in pharisäischem Sinn aufgefaßt und benutzt werden, wenn nicht durch Worte, wie V. 20: „Ich sage euch, es sei denn daß eure Gerechtigkeit besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen" und die Ausführung dieses Satzes V. 21, ff. solchem Mißverständniß vorgebeugt wurde.

Nahm nun durch eine größere Verbreitung der ebionitischen Sinnesweise in der jerusalemischen Gemeinde ein solcher Mißbrauch der Worte Jesu überhand,**) so konnte ihm nicht anders gesteuert werden, als wenn durch einen Ohrenzeugen die mißverstandenen oder gefälschten Aussprüche des Herrn in ihrer ursprünglichen Gestalt und richtigem Zusammenhang, zugleich auch mit ihren nothwendigen Ergänzungen der vollen Wahrheit nach

*) Vgl. Credner: Geschichte des Neutestam. Kanon. herausg. von Volkmar 1860 S. 10: „Die Judenchristen suchten das Christenthum in der Uebereinstimmung der Aussprüche (λόγια) Jesu mit dem Inhalte des A. T."

**) Wir dürfen die Redensammlung des Papias sammt judaisirenden Erklärungen wohl als die letzte Erscheinung dieser Richtung ansehen, obwohl Papias der Kirche angehörte.

dargestellt wurden. Es kam hiebei aber besonders darauf an, nicht etwa blos Aussprüche Jesu zu sammeln, welche den entgegengesetzten Sinn als die ebionitisch gefälschten enthielten, sondern gerade die letzteren in ihrer wahren Gestalt anzuführen und in das rechte Licht zu stellen. So nur konnte ebionitisch gesinnten das vermeintliche Fundament, auf welches sie ihre Meinung gründeten, entzogen und eine ernstliche Veranlassung zum Aufgeben derselben gegeben werden.

Freilich eine eigentliche und vollständige Widerlegung jener Sinnesweise war nur durch eine planmäßig angelegte Darstellung der auf diese Fragen bezüglichen Lehre Jesu ebenso nach ihrer thetischen wie polemischen Seite zu erreichen. Durch eine solche Anordnung der Reden Jesu geschah aber der geschichtlichen Haltung und ursprünglichen Art derselben im Wesentlichen deshalb kein Eintrag, weil ein sehr wichtiger Haupttheil derselben in der That ganz in jener Richtung sich wirklich begeben hatte. Die ebionitische Partei war ja nur eine Fortsetzung des Pharisäismus, gegen den, als den Hauptfeind des nahenden Himmelreiches (Matth. 23, 13), der Herr am gewaltigsten und eingehendsten gestritten hatte. Die ebionitische Art konnte also nicht besser bekämpft werden, als durch eine schriftliche Wiederholung der Hauptreden und Aussprüche Jesu gegen den Pharisäismus, die Quelle derselben. Indem eine solche Redensammlung (und später eine von ihr beherrschte Geschichtsdarstellung) zu Stande kam, wurde zugleich in der objectivsten Weise eine wesentliche Seite des Lebens Jesu zur Anschauung gebracht. Ja in gewisser Beziehung griff diese Darstellung weiter zurück über jene Petruserinnerungen, die doch den Heidenchristen geboten und daher für sie mundrecht gemacht worden waren. Was in dieser Redensammlung gegeben wurde, das behielt seine ursprüngliche Farbe; denn aus dem Judenthum stammend ward es dem, wenn auch vornehmlich christlichen Judenthum wiederum vorgeführt.

Fragen wir nun, von wem wohl eine solche erste Sammlung der Reden Jesu ausgegangen sein möge, so müssen wir selbstverständlicherweise an einen der Zwölfe denken. Die Tradition läßt uns aber hierüber nicht im Zweifel. Das Zeugniß des Papias*) besagt: „Matthäus stellte in hebräischer Sprache die Sprüche zusammen; es übersetzte sie aber jeder, so gut er konnte." Daß hier nicht von unserem Matthäusevangelium die Rede sein kann, ist in dem Kapitel, welches von den Zeugnissen des Papias handelt, nachgewiesen worden.

*) Euseb. Hist. Eccl. 3, 39.

So finden wir denn in dem Zeugniß des Papias nur das, worauf uns eine allgemeine historische Betrachtung schon geführt hat, daß in der jerusalemischen Gemeinde frühzeitig eine hebräische Redensammlung veranstaltet worden sei. Dem Papias aber war es in seinem Zeugniß durchaus nicht um das zu seiner Zeit anerkannte und überall bekannte Evangelium des Matthäus zu thun, sondern um einen ersten und bedeutendsten Vorgang auf dem Gebiet evangelischer Schriftstellerei, an den er sich mit seinem Unternehmen anlehnen konnte. War doch in judenchristlichen Kreisen von je her ein Widerwille gegen das Niederschreiben heiliger Traditionen. Denn ihnen galt das Alte Testament als „die Schrift", der sich nur eine mündliche Ueberlieferung anschließen konnte. So war es einst im Judenthum streng verpönt gewesen, die „Ueberlieferung der Aeltesten" (*παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*), die pharisäische Tradition niederzuschreiben, weil man gegen Deuteron. 4, 2 zu verstoßen meinte, in welcher Stelle es heißt: „Ihr sollt nichts hinzuthun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davon thun; auf daß ihr bewahren möget die Gebote des Herrn, eures Gottes, die ich euch gebiete."*)

Aber noch etwas Wichtiges erfahren wir aus dem Worte des Papias: daß es Matthäus gewesen, der zuerst eine Redensammlung veranstaltet habe. Halten wir diese Nachricht mit dem zusammen, was wir oben über die auf unsere Untersuchung bezüglichen Verhältnisse der jerusalemischen Gemeinde gesagt haben und was wir aus den synoptischen Evangelien über die Person des Matthäus wissen, so entsteht ein voller Zusammenklang alles Hiehergehörigen. Als Zöllner wird Matthäus im Apostelverzeichniß aufgeführt. Matth. 10, 3, vom Zollhaus wird er abgerufen von dem Herrn (9, 9). An seine Berufung schließt sich ein Gastmahl im eigenen Hause; die Gäste sind Zöllner und Sünder, Jesus und seine Jünger. Und diesem Gastmahl gehören zwei Aussprüche an, welche, jeder in seiner Weise, den Pharisäismus der früheren und die ebionitische Richtung der späteren Zeit in ihrem innersten Prinzip und Wesen vernichten. Die Pharisäer tadeln die Jünger, daß ihr Meister mit Zöllnern und Sündern, d. h. mit Leuten, die im Dienst und Gemeinschaft des galiläischen Griechen- und Heidenthums stehen, zu Tische sitze. Da antwortet der Herr: „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken. Gehet aber hin und lernet, was das heißt: Erbarmen will ich und nicht Opfer. Denn ich bin nicht gekommen zu berufen Gerechte, sondern Sünder." Wer wie

*) Vgl. Delitzsch: Wissenschaft, Kunst, Judenthum 1838. S. 83 f.

Pharisäer und Ebioniten durch das Gesetz und seine eigene Erfüllung desselben sich in dem rechten Verhältniß zu Gott weiß, der bedarf der Erlösung durch Christum nicht, für ihn ist Christus nicht gekommen. Wiederum aber wenn nach des Gesetzes eigenem Ausspruch und nach dem Wort des Propheten: „Erbarmen will ich und nicht Opfer“: Liebe zum Nächsten des Gesetzes Erfüllung ist, dann zeigt des Herrn und der Pharisäer Verhalten zu den Zöllnern und Sündern, wer von ihnen beiden das Gesetz erfülle und ob sie selbst Gerechte oder Sünder seien. Was nun hier gegen die Pharisäer vom Herrn geredet ist, das gilt ebenso von der pharisäischen Richtung innerhalb der judenchristlichen Gemeinde, welche gegen die Sünder aus den Heiden das Verhalten der Pharisäer gegen die Zöllner fortsetzte (Gal. 2, 15, 16).

Und ein zweites Wort des Herrn von gleicher Tiefe schloß sich an das erste an. Es gilt den Jüngern des Täufers, welche gleich den Pharisäern eine gesetzliche Richtung verfolgten und an den Jüngern Jesu auszusetzen hatten, daß sie nicht wie sie selbst und die Pharisäer viel fasteten. Wie diese Frage, so zeigt die Antwort, daß dies Gespräch bei einem Gastmahl vorfiel. Vom Hochzeitsmahl, vom neuen Gewand und neuen Wein antwortet der Herr. So lange der Bräutigam da ist, können die Hochzeitsgäste unmöglich fasten. In der neuen Ordnung der Dinge gilt nicht mehr eine äußerliche Regel, wie gesetzliches Fasten und dergleichen, sondern nur, was dem innern Verhältniß zu Gott in Christo wahrhaft entspricht. Der neue Geist aber, der in ihm auf die Erde gekommen und in den Seinen gegenwärtig und wirksam ist, kann nicht in die alten Formen gebannt werden, die nicht von ihm und für ihn geschaffen waren, sondern bedarf, wie der neue Wein neue Schläuche, so neue Formen; diese aber wird er sich selber schaffen, weil er ein Geist des Lebens ist.

Das sind Aussprüche Jesu, welche in einer besonderen Beziehung zu der Person und Berufung des Apostels Matthäus stehen. In dem Geist, von dem jene Worte reden und den sie athmen, hat der einstmalige Zöllner Matthäus, der von den Pharisäern verachtete, aber vom Herrn angenommene, seine Redensammlung verfaßt.

Mit der aramäisch redenden judenchristlichen Gemeinde ist auch die aramäische Redensammlung des Matthäus untergegangen. Das ist noch weniger befremdlich als die Thatsache, die das Proömium des Lukasevangeliums enthält; wonach vor ihm viele Männer evangelische Schriften verfaßt haben, auf die — abgesehen vom Markusevangelium — uns jetzt keine Spur mehr zurückführt. Die katholischen Judenchristen gingen in der Heidenkirche

allmählig auf, gebrauchten also auch deren griechisch geschriebene h. Schriften. Die häretischen Judenchristen dagegen, die Ebioniten, bedienten sich nicht dieser gegen sie gerichteten Redensammlung, sondern eines häretischen Evangeliums, eines gefälschten und ins Aramäische rückübersetzten Matthäusevangeliums, des sogenannten Nazaräerevangeliums, dessen Hieronymus Erwähnung thut; wovon später. Aber obwohl die Redensammlung ihrer ursprünglichen Gestalt nach verloren gegangen ist, so ist sie doch ihrem wesentlichen Inhalte nach uns unverloren. Sie ist vielmehr neben dem im Markusevangelium nachgewiesenen mündlichen Urevangelium, welches die wichtigsten Thatsachen des Lebens Jesu enthielt, die zweite Hauptquelle, aus welcher unsere beiden Synoptiker, Matthäus und Lukas geschöpft haben. Wie sich beide zu dieser Quelle verhalten und was für Schlüsse wir aus ihnen auf die ursprüngliche Gestalt derselben machen müssen, diese Fragen haben wir im Folgenden zu beantworten.

Vergleicht man die beiden Evangelien des Matthäus und Lukas auch nur oberflächlich mit einander, so erkennt man, daß beide wesentlich aus zwei Stücken zusammengewachsen sind. Durch beide erstreckt sich wie ein festes Knochengerüst ein im Großen und Ganzen identischer Geschichtszusammenhang. Seinem Gefüge wie seinem Inhalte nach erweist er sich als wesentlich eins mit jenem Urevangelium. Nur im Einzelnen variiren in dieser Beziehung die drei Synoptiker nach Maßgabe ihrer verschiedenen Zwecke. Während aber soweit — die Vorgeschichte des Matthäus wie des Lukas natürlich ausgenommen — die drei Synoptiker einander parallel gehen, kann es sich bezüglich des zweiten Stückes nur um eine Vergleichung des Matthäus und Lukas handeln. Bei beiden fügen sich dem mit dem Markusevangelium im Ganzen identischen Geschichtsgrundriß an mehreren Orten größere oder kleinere Redegruppen ein, über die Ebene des Zusammenhanges der Thatsachen sich wie Berge oder Gebirgszüge erhebend.

Deutlich treten so im ersten Evangelium hervor die Bergpredigt Kap. 5—7; die Bestallungsrede an die Jünger Kap. 10; die Strafreden auf Anlaß der Sendung des Täufers Kap. 11; die Streitreden gegen die Pharisäer Kap. 12, 25 ff; die Parabelsammlung Kap. 13; die Gemeindereden Kap. 18; die große Strafrede wider die Pharisäer Kap. 23; die Zukunftsreden Kap. 24—25. An wenige Orte vertheilt erscheinen diese Stoffe bei Lukas. Kap. 6, 20 ff. findet sich die Bergpredigt. Kap. 7, 18 ff. die Strafrede nach der Sendung des Täufers. Kap. 8, 4 ff. die Hauptparabel, die erste aus der Sammlung bei Matthäus. Die weitaus größte Masse des im Matthäusevangelium enthaltenen Redestoffes aber findet sich bei

Lukas in der großen Einschaltung 9, 51 — 18, 14. Hier bemerken wir den Hauptinhalt der Bestallungsrede 10, 2 ff., der Streit- und Strafreden wider die Pharisäer 11, 17—52 (vgl. Matth. 12, 25 ff. und 23, 1 ff.); Gleichnisse aus Matth. 13 und Theile der Bergpredigt finden sich Kap. 13 und an anderen Orten. Theile der Gemeindereden Matth. 18 enthalten die Kap. 15 und 17 des Lukas. Endlich der Hauptinhalt der Zukunftsreden erscheint wieder bei Lukas theils am Schluß der großen Einschaltung Kap. 17, theils als selbstständige Zukunftsrede Kap. 21.

Die Stoffe nun sind im Ganzen, wie sich ergab, bei Matthäus und Lukas identisch. Nur weniges, das Matthäus hat, fehlt bei jenem; wogegen Lukas ein beträchtliches Mehr vor jenem voraus hat (Luk. 15, 16). Der Hauptunterschied aber besteht in der Folge der Worte Jesu, in ihrer Veranlassung und ganzen Umgebung. Während die Reden im Matthäusevangelium auf etwa sieben Orte vertheilt sind, zeigen sie sich hier in fest geordneten, nach einem bestimmten Gedankenzusammenhang gegliederten, oft durch gewisse Zahlen beherrschten Ganzen. Man sehe Matth. 13 die 7 Gleichnisse; 23 die 7 Wehe; die Makarismen der Bergpredigt und anderes. Im Gegensatz hiezu finden sich dieselben Stoffe bei Lukas hauptsächlich an Einem Orte (9, 51—18, 14); dagegen fehlt hier meistens jene Gliederung und jener feste Zusammenhang, in dem sie bei Matthäus erscheinen. Nicht nur daß manche Worte Jesu in einem von dem bei Matthäus ganz verschiedenen Zusammenhang mit anderen gesetzt sind, sondern was noch eigenthümlicher ist, andere Redestücke, die bei Matthäus dem Inneren eines großen Redezusammenhanges angehören, wie das Herrngebet Matth. 6, 9 ff. der Bergpredigt, treten im dritten Evangelium durchaus selbstständig bei einer besonderen historischen Veranlassung auf; so das Herrngebet Luk. 11, 1 ff. Ueberhaupt, was bei Matthäus in großen, kunstvollen Kompositionen erscheint, das tritt bei Lukas in seinen Grundbestandtheilen uns entgegen.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß manche Kritiker, welche das Dasein einer Redensammlung vor dem ersten und dritten Evangelium annehmen, bei Lukas die ursprünglichere Redaction derselben fanden. Gründe, die dafür sprechen, sind folgende. Es erscheint sehr unwahrscheinlich, daß Lukas die großartigen Kompositionen, wie sie bei Matthäus sich finden, in ihre Urbestandtheile aufgelöst haben sollte. Eher kann man annehmen, daß Matthäus jene größeren Reden aus den einzelnen Sprüchen, wie sie Lukas hat, gebildet habe. Weiter zeigen sich in den Reden des Matthäus in der That Spuren, aus denen mit Nothwendigkeit zu schließen ist, es seien Stücke,

die bei Lukas selbstständig vorkommen, erst in den eigenthümlichen Zusammenhang eingefügt, in welchem sie das erste Evangelium uns zeigt; dahin gehört das obige Beispiel vom Herrngebet und andere Aussprüche der Bergpredigt. Endlich erschien es nicht wohl denkbar, daß eine Redensammlung existirt haben sollte, wie sie manche aus den oben verzeichneten Reden unseres Matthäusevangeliums construirten, die es an jeder näheren Angabe der Veranlassung, der Zeit und Umstände fehlen ließ, unter denen ein Wort Christi geredet war.

Aus diesen Gründen nahm man an, daß Matthäus, welcher auch die Thatsachen nach sachlichen Gesichtspunkten an einander zu reihen pflegt, so die große Menge von Wundern in Kap. 8 und 9, von den zeitlichen und örtlichen Veranlassungen der Worte Jesu im Einzelnen absehend dieselben aus einer der lukanischen ähnlichen Redensammlung entnommen und zu seinen Redeganzen verbunden habe. Die ursprüngliche Sammlung von Worten Jesu würde demnach nicht sowohl eine Reden- als Spruchsammlung gewesen sein. Aus dieser Beschaffenheit folgte übrigens zunächst nichts gegen die Autorschaft des Matthäus. Ja derselbe könnte immerhin bei Abfassung seines Evangeliums seinen Stoffen dann die Gestalt gegeben haben, welche ihre neue Anordnung und Einfügung in den geschichtlichen Zusammenhang des Evangeliums forderte.

Aber von anderen Seiten her erheben sich die stärksten Gründe gegen obige Anschauung. Zunächst ist es höchst unwahrscheinlich, daß das nach allen Anzeichen jüngste synoptische Evangelium, jedenfalls im Vergleich mit Matthäus jüngere, die älteste Gestalt der Redensammlung uns aufbewahrt haben sollte. Dann aber trägt die lukanische Sammlung durchaus keine Spuren an sich, welche erkennen ließen, daß sie gegen die pharisäische Partei des jüdischen Volkes und gegen die jener entsprechende ebionitische Richtung der Urgemeinde gerichtet sein sollte. Dies zeigt sich deutlich, wenn man die Bergpredigt bei Matthäus mit der lukanischen vergleicht. In der letzteren fehlen die beiden wichtigen Abschnitte von dem Gegensatz der Moral des Himmelreichs zu der des Alten Testamentes und insonderheit der Pharisäer Matth. 5, 21 ff; und von der pharisäischen Heuchelei 6, 1 ff.

Vielmehr zeigt eine eingehendere Betrachtung des Lukasevangeliums, daß wie das ganze Werk heidenchristliche Leser voraussetzt so auch die Redensammlung desselben für eine spätere, heidenchristliche Leserschaft bearbeitet und angelegt ist. Wie im Proömium des Evangeliums einem Heidenchristen in demselben der Beweis der Berechtigung und Gewißheit seines paulinischen Christenthums versprochen wird, wie die Bestallung der 70 Jünger, d. h.

der christlichen Sendboten an die Völkerwelt betont wird (1, 4; 10, 1 ff.), so ist auch der letzte Grund der Anordnung und Gestaltung der Aussprüche Jesu in Zuständen der Heidenchristenheit zu suchen und zu finden. Es wird dies später näher nachgewiesen werden.

Endlich zeigt sich noch, daß nicht wenige der Zeit- und Ortsangaben, mit denen Lukas Sprüche des Herrn einführt, nicht auf der Tradition beruhen, sondern von dem Evangelisten theils aus der Rede Jesu selbst, theils aus der eigenen Kenntniß der Verhältnisse entnommen worden sind, um das Verständniß des Berichteten seinen den Lebenszuständen Jesu sehr fern stehenden Lesern zu erleichtern: so 14, 7; 25; 15, 1, 2; 16, 14; 17, 11, 20; 18, 9; 19, 11. Zuweilen gibt auch Lukas den bestimmten Zweck an, zu welchem Jesus etwas gesagt hat oder zu welchem der Evangelist das Wort zunächst mittheilt, wenn er auch den Inhalt desselben damit keineswegs erschöpft; so 18, 1; „Er sagte ihnen aber auch ein Gleichniß, damit sie stets beten und nicht müde werden sollten." Es folgt hier eine Rede Jesu, welche nicht nur die allgemeine Aufforderung zum Gebet enthält, sondern insonderheit noch von der Paruſie handelt.

Aus alle dem ergibt sich, daß die lukanische Redaction der ursprünglichen Redensammlung weit ferner stehen muß, als die im Matthäusevangelium enthaltenen. Die kurzen historischen Einleitungen der Worte Jesu sind nicht Zeichen eines früheren, sondern gerade des späteren Ursprungs dieser Sammlung; denn sie setzen Leser voraus, welche den Reden Jesu zeitlich und örtlich so fern stehen, daß ihnen besonders gesagt werden mußte, was für die Urgemeinde selbstverständlich war. Daher werden wir es von hier aus auch nicht mehr unbegreiflich finden, wenn Lukas sogar größere Redezusammenhänge, wie sie bei Matthäus sich finden, mit Anlehnung an anderweitige Traditionen wieder aufgelöst hat, weil theils ihr Inhalt für seine Zwecke nicht geeignet war, theils das Verständniß seiner Leser eine Angabe der Umstände erforderte, unter denen ein Wort von Jesu geredet war.

Wir werden demnach, wenn es gilt, eine genauere Darstellung der Quelle zu geben, aus der die Redestoffe der zwei synoptischen Evangelien geflossen sind, auf das Matthäusevangelium zurückgeführt. Wie könnte es auch anders sein, als daß wir die Redensammlung des Matthäus, soweit sie sich überhaupt nachweisen läßt, in dem Evangelium gleichen Namens finden? Nur fehlgegriffen und dadurch diesen so nahe liegenden Gedanken in Verruf gebracht hat man, indem die Redensammlung ohne Weiteres aus den im Evangelium enthaltenen Redegruppen componirt wurde. Die

ursprüngliche Redensammlung hatte, wie wir oben gesehen haben, einen bestimmt begrenzten Zweck und empfing davon ihren Inhalt und ihre Gestalt. Indem sie dem jetzigen Evangelium einverleibt wurde, konnte es nicht fehlen, daß sie nach den weiteren Zwecken desselben Zusätze und Erweiterung empfing. Denn obwohl ihr Zweck mit dem des Evangeliums sich wohl vertrug, so wurde doch nicht der letztere durch jene erschöpft. Nur dann auch, wenn die Redensammlung eine von dem Redencomplex des ersten Evangeliums wesentlich unterschiedene Gestalt hatte, ist der in so vielen Punkten andersartige bei Lukas von jener abzuleiten.

Wir haben demnach, wenn wir darangehen, die ursprüngliche Redensammlung in ihren wesentlichen Bestandtheilen und nach ihrem Hauptcharakter darzustellen, im Allgemeinen folgende Rücksichten zu nehmen, erstens die in unserem jetzigen Matthäusevangelium enthaltenen Reden als die ihr bei weitem am nächsten stehende Redaction zu Grunde zu legen, dann die Stücke bei Matthäus auf den der Redensammlung eigenthümlichen antipharisäischen oder antijudaistischen Charakter anzusehen und die hierüber hinausgehenden Bestandtheile als erst bei Komposition des Evangeliums hinzugekommen auszuscheiden, endlich eine Synopse mit den Reden des dritten Evangeliums durchzuführen und, soweit es möglich, von diesen aus auf die Gestalt der Quelle zurückzuschließen.

Die Redensammlung begann mit dem Auftreten und der Predigt Johannes des Täufers; Matth. 3, Luk. 3. Geht man von dem früher festgestellten Zweck der Redensammlung aus, so kann die Zugehörigkeit dieses Stückes kaum zweifelhaft sein. Die Worte des Täufers Matth. 3, 7—12 bilden gewissermaßen das Programm der ganzen Sammlung, indem sie die dem Christenthum feindselige Richtung im jüdischen Volk charakterisiren und ihr Schicksal weissagen. Es ist das Schlangengezüchte, das sich allein auf die Abstammung von Abraham stützt und der Buße nicht zu bedürfen meint. Sein und des von ihm geleiteten Volkes Geschick wird sein, wenn die Geistestaufe des kommenden Messias an ihm vergeblich ist, von der Feuertaufe desselben verzehrt zu werden.

Wir können hierin die Disposition der Redensammlung erkennen: ihr erster wichtigster Theil wird sich positiv und negativ mit der pharisäischen Richtung auseinandersetzen; der zweite kleinere Theil wird das Geschick derselben weissagen.

Wenn man gegen die Zugehörigkeit dieser Täuferrede zur Redensammlung eingewendet hat, es werde dadurch ihr einheitlicher Charakter, wornach

sie nur authentische Worte Jesu enthalten solle, preisgegeben*), so konnte man dies nur, weil man den antipharisäischen Zweck nicht als den einheitlichen Charakter unserer Quelle erkannt hatte. Mit diesem stimmen jene Worte aufs beste. Dem Namen „*λόγια κυριακά*“, den wir für unsere Redensammlung annehmen dürfen, widerspricht dagegen jener Eingang so wenig, als dem „*εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ (Mk. 1, 1) die vorausgeschickten Berichte über das Auftreten Johannes des Täufers (Mk. 1, 2—8). In die Redensammlung gehörte aber der Täufer insofern, als seine Bedeutung nicht in Wunderthaten lag, wie sie das Markusevangelium von Jesu berichtet, — denn jener hat keine Wunder gethan —, sondern in seiner Predigt; nach dieser Seite hin wird er von den Evangelien mit Christo zusammengestellt, indem sie diesen in seine Thätigkeit des *κηρύσσειν* eintreten lassen (Matth. 3, 2; 4, 12, 17).

Die Redensammlung begann demnach etwa „*Ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστής*“ etc. Matth. 3, 1 ff. Diesen Anfang hat dann Lukas chronologisch erweitert Luk. 3, 1, 2; Matthäus dagegen bei Abfassung seines Evangeliums die bestimmte Angabe dem Vorausgehenden gemäß verallgemeinert;**) Lukas erweiterte ferner aus der Tradition die Täuferrede. Zunächst machte er für seine heidenchristlichen Leser das alttestamentliche Citat Jes. 40, 3 dadurch deutlicher, daß er es vollständiger gab, (Matth. 3, 3; Lk. 3, 4, 5), dann aber fügte er 3, 10—14 hinzu. Diese letztere Vermehrung hangt mit dem ethischen Zweck zusammen, den das dritte Evangelium verfolgt und der ganz besonders in seiner Redaction der Bergpredigt hervortritt. Bei letzterer wird hierüber eingehender zu handeln sein.

Wegen der unzerreißbaren Verbindung, in welcher die Taufe und die Versuchung Jesu zu einander stehen, werden beide der Redensammlung zugeschrieben werden müssen, da ihr die Versuchung in jedem Fall angehört hat. Welche Wichtigkeit übrigens auch die Taufe Jesu für die ebionitischen Kreise gehabt hat, ersehen wir aus den Stellen der judenchristlichen Evangelien, welche von den Kirchenvätern berichtet werden.***) Matthäus nahm die Taufgeschichte in die Redensammlung auf, sowohl wegen der genauen Verbindung, in der sie mit der Versuchungsgeschichte steht, als auch weil

*) Holtzmann a. a. O. S. 142 nach Weisse.

**) Diesen Anfang der Redensammlung behielt das ebionitische Evangelium bei, dessen Epiphanius Erwähnung thut. Vgl. Anger: Synopsis evangeliorum ꝛc. 1852 p. 16.

***) Vgl. Anger: Synopsis p. 21—23.

er die schon damals entstehenden Entstellungen abweisen wollte, vielleicht auch um die Bedeutung der Taufe denen in das rechte Licht zu stellen, die sie unter die Beschneidung herabsetzten. Passend aber ließ die Redensammlung dem Selbstzeugniß Jesu zu seiner Beglaubigung das menschliche Zeugniß des Propheten Johannes und das göttliche Zeugniß des Vaters vorausgehen.

Besonders bedeutend aber steht an der Spitze der Redensammlung die Versuchungsgeschichte; natürlich nicht sowohl wegen der Thatsache der Versuchung überhaupt, als wegen der Worte, die Jesus im h. Geist auf die Versuchungen des argen Geistes erwidert hat. Die Taufgeschichte bildet den Uebergang vom Täufer auf Jesum. Die Versuchung zeigt in einem wunderbaren Vorgang den teuflischen Hintergrund der Feindschaft innerhalb des Volkes, mit welcher Jesus eben den Kampf zu beginnen im Begriffe ist. Allen großartigen Entwicklungen und Begebenheiten gehen geheimnißvolle Vorgänge voraus; so dem Tode Jesu ein Kampf in Gethsemane. Dem langen Streit mit den pharisäischen Widersachern des Reiches Gottes geht hier ein Kampf mit dem voraus, der Joh. 8 der Vater jener genannt wird. Der Herr weigert sich, zur Aufrichtung seines Reiches einen anderen Weg zu gehen, als den der Selbsterniedrigung und vollkommenen Unterwerfung unter den Willen Gottes; er verwirft den Weg, auf den ihn später die Pharisäer zu verlocken suchten, dem Volke die Buße, sich die Selbstaufopferung für das Volk und die Welt zu ersparen, vielmehr sich und dem Volke ohne jenen Durchgang ein Reich der Herrlichkeit zu schaffen. Was daher Jesus auf die versuchenden Worte des Teufels erwidert, ist in ähnlicher Weise Programm dessen, was der Herr gegen die pharisäische Art noch zu sagen haben wird, wie wir ein solches in der Täuferrede von Seiten des Vorläufers Christi gefunden haben.

Nachdem der Herr in der Einsamkeit die Versuchung des Argen zu nichte gemacht hat, kann er sich in die Oeffentlichkeit begeben und dem von Pharisäern geleiteten Volke mit der Predigt vom Himmelreich im heiligen Geiste gegenübertreten. Wir erwarten eine offene Erklärung über das Wesen des Himmelreichs im Gegensatz zu der pharisäischen Unterweisung des Volkes. Diese folgt denn auch und beginnt nach jenen einleitenden Stücken die eigentliche Redensammlung. An die Versuchung in der Wüste schließt sich die Rede auf dem Berge.

Die Bergpredigt in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie wir sie noch erkennen können, war nicht an die Jünger, sondern an das von den Pharisäern verführte Volk gerichtet. Nun finden wir in der heutigen Berg-

predigt bei Matthäus eine doppelte Angabe über die Zuhörerschaft, welche die näheren Umstände, unter denen sie gehalten wurde, nicht ganz deutlich erkennen läßt. Matth. 5, 1, 2 ist vom Volke und den Jüngern die Rede, aber es hat durchaus den Anschein, als seien nur die Jünger Hörer gewesen. Dagegen nach Matth. 7, 28, 29 ist die Volksmenge über solche Predigt Jesu erstaunt. Hiezu kommt ferner, daß die Erzählung Matth. 4, 18—22 von der Wahl der ersten Jünger aus dem mündlichen Urevangelium erst in den Zusammenhang der Redensammlung eingefügt wurde, ursprünglich also derselben fremd war. Endlich wird eine nähere Analyse der Bergpredigt zeigen, daß sie aus zwei noch trennbaren Bestandtheilen zusammengewachsen ist, von denen der Haupttheil in dem von uns oben angenommenen Sinne an das Volk, der andere an die Jünger gerichtet war. Blicken wir aber auf die von Lukas berichtete Bergpredigt, so zeigt Luk. 6, 20, daß die nun folgende Rede den Jüngern galt, obwohl nach V. 17 wiederum das Volk nicht unbetheiligt war. Damit hangt denn auch die eigenthümliche Angabe von dem τόπος πεδινός V. 17 zusammen, welche dem Bericht des Matthäus zu widersprechen scheint; endlich auch der vielfach verschiedene Inhalt und Charakter der lukanischen Bergpredigt.

Alle diese räthselhaften Verhältnisse empfangen ihre wesentliche Lösung durch folgende Unterscheidung. Wie der Herr nach der dem Volke insonderheit geltenden Parabelrede Mk. 4, 1—9 sich auf seine Jünger zurückzog und ihnen die Erklärung derselben gab 10 ff., desgleichen bei einer anderen Parabel Matth. 13, 36 ff., so sind in der Bergpredigt des Matthäus zwei Theile zu unterscheiden, von denen der eine dem Volke, der andere den Jüngern gewidmet war. Ebenfalls, wie sich ergeben wird, aus zwei Bestandtheilen zusammengewachsen ist die Jüngerrede Matth. 10. Vgl. Luk. 9, 1—5; 10, 1 ff. Lukas hat sich in seinem Bericht der Bergpredigt wesentlich auf die Jüngerrede beschränkt. Die scheinbar sich widersprechenden Ortsangaben lassen sich unter dieser Voraussetzung leicht vereinigen.

Welche Gestalt nun besaß die der Redensammlung angehörige antipharisäische Rede? Sie begann mit den 7 ersten Makarismen. Diese schildern zugleich und preisen selig die Art der Bürger des Himmelreichs in ihrem Gegensatz zur pharisäischen Gesinnung. Unmittelbar an die religiöse Seite aber schließt sich stets die sittliche. An die Armuth im Geist und die Trauer über den Mangel alles dessen, woran Gott Wohlgefallen hat, schließt sich die Sanftmuth, die im Bewußtsein der Schuld gegen Gott gern Unrecht von Menschen erträgt (5, 3—5, vgl. 6, 12; 18, 21 ff.).

Zum Hunger und Durst nach Gerechtigkeit tritt die Barmherzigkeit; denn dem Gefühl der eignen Bedürftigkeit wird nicht das Mitleid mit anderen fehlen. An die Reinheit des Herzens knüpft sich die Friedfertigkeit; denn wessen Gemüth nicht durch Begier nach Irdischem befleckt ist, sondern Gott schaut, der wird nicht über das in Streit gerathen, worüber die Menschen zu streiten pflegen (6—9). Das ist die Gesinnung, die das Himmelreich von denen fordert, die seine Bürger sein wollen. Sie steht entgegen der Selbstgerechtigkeit und Sattheit des pharisäischen Bewußtseins, aus dem mit Nothwendigkeit die Streitsucht und die Gier nach irdischem Lohn hervorgehen. Die Siebenzahl der Makarismen zerfällt in eine Vier- und Dreizahl. Nicht zufällig wohl beginnen die Subjecte der ersten 4 Makarismen: πτωχοί, πενθοῦντες, πραεῖς und πεινῶντες mit π, das erste und letzte Subject der drei folgenden ἐλεήμονες und εἰρηνοποιοί mit ε.

Anderer Art ist der nun folgende Abschnitt V. 10—16. Der achte Makarismus V. 10 bildet den Uebergang. Wie durch ihn die Siebenzahl überschritten wird, so zeigt er jenen Uebergangscharakter auch dadurch, daß sich das „denn das Himmelreich ist ihrer" des ersten Makarismus aus V. 3 in ihm wiederholt. Es beginnt hiemit ein Redetheil, der sich an die Jünger, nicht an das Volk wendet und der antipharisäischen Tendenz ermangelt. Die Jünger werden als um der Gerechtigkeit willen Verfolgte selig gepriesen. Sie werden als das Salz und das Licht der Welt aufgefordert, diese ihre Art durch gute Werke zu beweisen. Sehr passend ist dieser Abschnitt in unseren Zusammenhang verwebt; doch zeigt sich unverkennbar, daß er nicht an das Volk, sondern nur an die Jünger gerichtet sein konnte. Wie hätte der Herr das Volk überhaupt anreden mögen: „Ihr seid das Salz der Erde"? Vielmehr schloß sich unmittelbar an die 7 Makarismen V. 17 die Erklärung des Herrn über das Verhältniß der Gerechtigkeit des Himmelreichs zum alttestamentlichen Gesetz an. In jenen 7 Seligpreisungen ist die Gerechtigkeit des Himmelreichs in ihrem Urquell und Wesen geschildert. Es ist die Frage: wie steht sie zur Gerechtigkeit des Gesetzes? In V. 17—19 erklärt der Herr auf das bestimmteste, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Er erklärt damit in diesem Zusammenhang, daß die Gerechtigkeit des Himmelreiches, welche er fordert, nicht ein Abzug der alttestamentlichen, sondern vielmehr das Urbild derselben sei. Denn während die alttestamentliche Gerechtigkeit um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen nicht die sittliche Vollkommenheit enthält, die der vollkommnen Heiligkeit Gottes entspricht (V. 48), während obendrein die Pharisäer und Schrift-

gelehrten, nicht von Gottes Heiligkeit, sondern der eigenen Herzenshärtigkeit ausgehend, eine Karikatur aus ihr gemacht haben, will der Herr das alttestamentliche Abbild in das Urbild erheben, will er den unvollkommenen Ausdruck des Willens Gottes im Alten Testament vollkommen machen. Das ist seine Erfüllung des Gesetzes.

Damit dieselbe aber nicht mißverstanden werden könne, vollzieht sie der Herr an 6 Beispielen (V. 21—48). Seinen Ausgang nimmt er von der Karikatur, zu welcher die Herzenshärtigkeit der Meister von Israel von Alters her das Gesetz gemacht hat. Indem er der Karikatur das Urbild gegenüberstellt, erhebt er sich eben damit auch über das alttestamentliche Abbild, das die Entstehung jener Karikatur noch möglich gemacht hatte. Indem er aber mit dem „Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν" als der Sohn den vollkommenen Ausdruck des Willens Gottes gibt gegenüber dem nicht durchaus adäquaten Moses', des Knechtes, verhilft er ebendamit auch dem Streben des Gesetzes in seinen kleinsten Geboten zu seinem Rechte. Denn das Gesetz will ja nichts anderes, als Ausdruck des Willens Gottes sein.

V. 20 bildet den Uebergang. V. 21—26; 27—30; 31—32; 38—42; 43—47 folgen die 6 Beispiele der Erfüllung des Gesetzes, d. h. seiner Erhebung in die Vollkommenheit (V. 48). Es ist nicht nöthig, mit Ewald *) aus der Sechszahl durch Verselbständigung von V. 40. 42 eine Siebenzahl zu schaffen. Wäre die letztere vorhanden gewesen, so würde sie schwerlich sich verändert haben. Vielmehr kommt wahrscheinlich diesem zweiten Abschnitt der Bergpredigt eine andere typische Zahl ursprünglich zu, als dem ersten, den Makarismen. Auf die Siebenzahl folgt eine Sechszahl. Auf diese in dem folgenden Theil eine Vierzahl.

Der pharisäischen Entleerung des Gesetzes hat Christus seine Erfüllung desselben gegenübergestellt. Es ist noch übrig, daß er dem heuchlerischen Halten des Gesetzes bei den Pharisäern das Halten in der Wahrheit entgegensetze. Offenbar gehören — nach dem den Uebergang vermittelnden V. 6, 1 — die drei Beispiele vom Almosengeben, vom Beten, vom Fasten zusammen (6, 2—18). Später hinzugefügt aber ist das Herrngebet (V. 9—15), das zuerst in der bei Lukas vorhandenen Form überliefert und dann hier eingeschoben wurde. Zweifelhaft dagegen kann erscheinen, ob zu dieser Dreizahl noch die Warnung vor dem Richten (7, 1—5) gehört habe,

*) Jahrbücher der bibl. Wissenschaft I. S. 132. Ihm folgt Holtzmann a. a. O. S. 177. „Ihr hörtet, daß den Alten gesagt ward: Du sollst nicht stehlen, zurückstellen aber dem Armen sein Oberkleid vor Sonnenuntergang! Ich aber sage Euch: Dem der mit dir klagbar werden und dein Unterkleid nehmen u. s. w. V. 40. 42."

welche ebenso sehr gegen die Heuchelei gerichtet ist, als sie passend diesen ganzen Abschnitt zu Ende führt. Haben wir aber für diese den Gegensatz ausdrückenden Abschnitte die Zahlen 6 und 4, so drückt die Siebenzahl der Makarismen die Vollkommenheit der Gerechtigkeit des Himmelreichs aus.

Den Schluß bildete wohl das Wort von der engen Pforte 7, 13, 14. Statt den Nächsten zu richten, möge jeder bestrebt sein, selbst im Gericht zu bestehen und durch die enge Pforte zu dringen.

Nicht zu der ursprünglichen Bergpredigt gehörte die Warnung vor den falschen Propheten und das Wort von den Herr! Herr! Sagern (7, 15—23). Beides kann nicht von Christo im Anfang seines Auftretens, sondern nur später im Vorausblick auf die künftigen Zustände der Gemeinde gesagt sein. In einer Rede, die wesentlich dazu dienen sollte, erst eine Gemeinde des Reiches zu stiften, hat nicht wohl V. 15 ff., noch weniger V. 21 ff. Platz. Doch müssen wir annehmen, daß dies Stück, weil dem Zweck der Redensammlung entsprechend, schon jetzt der Bergpredigt angeschlossen wurde. Der Herr hatte seine Jünger vor falschen Propheten gewarnt, die das in der Christengemeinde sein würden, was die Pharisäer in Israel. Denn wenn der Herr an einem anderen Orte die Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer und Sadducäer warnt, als den beiden Abwegen, die der Gemeinde des Alten wie Neuen Testaments drohen, so ist klar, daß hier der Sauerteig der Pharisäer, d. i. die Heuchelei, geschildert wird (Matth. 16, 6, Luk. 12, 1). Da nun Matthäus in seiner Redensammlung den Sauerteig der Pharisäer in der Gemeinde bekämpft, so fügte er dies Wort des Herrn noch der Bergpredigt an.

Die von uns dargelegte, in ihrem Gedankengang streng bestimmte Rede ward vom Herrn an das von Pharisäern geleitete Volk gerichtet. Als er sich dann auf seine Jünger zurückzog, werden sie ihn mit Rücksicht auf sein letztes Wort von der engen Pforte und dem schmalen Weg, der zum Leben führt, noch um Aufschluß über ihr Verhalten in wichtigen Lebensfragen angegangen haben. Indem er ihnen diesen gewährte, schloß sich an jene Volksrede eine Jüngerrede, die, während jene die pharisäische Gesinnung bekämpft, mehr positive Sätze aufstellt.

Es sind die Worte über das Schätzesammeln 6, 19—21; über das Auge als des Leibes Licht 22—23; über das zween Herren Dienen und die irdische Sorge 24—34; über das Gebet 7, 7—11; ein umfassendes Wort über das Verhalten gegen den Nächsten V. 12; eng zusammen hangt mit dem Ganzen die Warnung vor falschen Propheten, welche sie auf dem ihnen von Christo gewiesenen Wege irre machen könnten; wie sie zu er-

kennen seien, zeigt 15—23. Aber auch sie selbst als Lehrer der Menschheit sollen sich hüten, die Wahrheiten des Himmelreichs der sittlichen Rohheit anzuvertrauen; auch daraus würde nur Unheil entstehen V. 6. Dagegen sollen sie als das Salz und das Licht der Welt in guten Werken offenbar werden allen Menschen und in dem Bewußtsein dieses ihres Wesens und der damit gegebenen ewigen Bestimmung die Verfolgungen auf sich nehmen, die nicht ausbleiben werden (5, 10—16). Den Abschluß einer solchen Jüngerrede bildete endlich der gegenwärtige Schluß der Bergpredigt (7, 24—27).

Es soll nicht behauptet werden, daß das hier zusammengestellte in allem Einzelnen auf jenem Berge den Jüngern gesagt worden sei. Manches, wie z. B. das Herrngebet, mag einer anderen Gelegenheit zugehören; wie andrerseits Matthäus einiges ausgelassen hat, was nach Lukas der Bergpredigt angehört. Es galt hier nur durch die Uebersicht den im Wesentlichen verschiedenen Character der letzteren Bestandtheile der Bergpredigt von den früheren nachzuweisen. Daß es hier nicht auf ein einzelnes Wort ankommen kann, zeigt deutlich die Bergpredigt bei Lukas. Diese hat ihren Mittelpunkt in der Jüngerrede. Denn sie setzt ja heidenchristliche Leser voraus, welchen pharisäische Satzungen und Gewohnheiten vielfach sehr fern lagen. Ihnen mußte es nicht sowohl auf den aggressiven, als den positiven Theil der Bergpredigt ankommen. Es war also begreiflich, daß Lukas, wenn er eine Redaction der Redensammlung vor sich hatte, welche außer jener antipharisäischen Rede auch die Jüngerrede gab, die letztere zu Grunde legte und von jener nur einfügte, was mit seinem eigenthümlichen Zwecke stimmte. Umgekehrt hat Matthäus, als er seine Redensammlung mit den Erinnerungen des Petrus zu einer Evangelienschrift verband und dadurch über den Zweck der Redensammlung hinausging, die Jüngerrede der Volksrede einverleibt.

Betrachten wir die Bergpredigt des Lukas etwas genauer. Indem der Evangelist 6, 12 ff. ihr die Jüngerwahl vorausgehen läßt, deutet er den Gesichtspunkt an, unter welchem die folgende Rede aufgefaßt werden muß. Den verschiedenen Character aber lassen sogleich die Makarismen erkennen. Von den 7 ersten bei Matthäus finden sich hier nur 3; als vierter tritt dagegen der an die der Verfolgung entgegengehenden Jünger gerichtete hervor (Matth. 5, 11). Wiederum wird der Inhalt dieser dem Lukas eigenthümlichen Auswahl verstärkt durch 4 parallele Weherufe. Während nun die 7 Makarismen bei Matthäus die Grundgesinnung des Christen dem Pharisäismus gegenüber, das Gefühl der Bedürftigkeit und der Ver-

dienstlosigkeit, ausdrücken, hat sie Lukas ihres Gegensatzes entkleidet und in voller Allgemeinheit hingestellt, was zu aller Zeit vom Christenthum gilt, daß es sich an die Armen, Hungernden und Traurigen im leiblichen wie im geistigen Sinn wendet. Die Makarismen des Lukas enthalten die Einleitung der Predigt des Christenthums an alle Welt, nicht mehr blos an das von Pharisäern mißleitete Volk. Von jenem Gegensatze abgelöst tritt auch im Folgenden die wahre Gesetzeserfüllung, die Erhebung des alttestamentlichen Gesetzes in die Vollkommenheit auf V. 27—38. Der historische Gegensatz zur pharisäischen Moral fehlt hier. Der Charakter der Jüngerrede ergibt sich aber besonders deutlich im zweiten, durch V. 39 vom ersten geschiedenen Theil. Aber auch hier ist es zugleich die Rücksicht auf die heidenchristliche Leserschaft, die den Evangelisten bei seiner Redaction bestimmt. War es den Judenchristen schwer, den pharisäischen Sauerteig gänzlich aus sich zu entfernen und hatte Matthäus zu dem Zweck seine Redensammlung geschrieben, so lag den Heidenchristen stets die Gefahr nahe, das paulinische Evangelium von der Freiheit des Christen zur Gesetzlosigkeit und zum willkürlichen Handeln zu mißbrauchen. Wie ernsthaft nun das Jüngerthum Christi gemeint sei und wie es im Christenthum nicht blos das Hören, sondern auch das Thun gelte, führt der zweite Theil der lukanischen Bergpredigt aus. Demselben ethischen Zwecke dient der Zusatz zu der Rede des Täufers bei Lukas 3, 10—14.*) Was den ersten Jüngern Christi über das wahre Wesen dieser Jüngerschaft gesagt worden war, das dehnt der Evangelist hier über die ganze Heidenkirche aus. Es beginnt unser Abschnitt mit dem Wort „Kann etwa ein Blinder einen Blinden leiten? werden nicht beide in die Grube fallen?“ Dies Wort — im Zusammenhang mit dem Folgenden genommen — kann hier nur die Bedeutung haben: die Verkehrtheit derer zu treffen, welche das blinde Heidenthum nicht wahrhaft überwunden haben, Christi Meisterschaft hintansetzend sich zu Lehrern aufwerfen, etwa wie die Irrlehrer in Korinth, welche der Apostel Paulus in seinem ersten Briefe straft. Diese Leute waren nun auch geneigt, an den einfachen Christen Mängel, besonders in intellectueller Beziehung, zu rügen, die ungeheuren sittlichen Schäden im eigenen Leben dagegen nicht zu sehen. Ihnen läßt der Evangelist das Wort vom Splitter und Balken gesagt sein. Alle aber weist er auf das Gesetz hin, daß sich die verkehrte Art des Inneren in übelen Thaten äußere, und, wo sich die letzteren finden, die erstere vorausgesetzt werden müsse; und fügt hinzu, daß das Herr! Herr! sagen nicht genüge. Den Schluß bildet dann,

*) Vgl. oben.

wie bei Matthäus, das Bild, welches die Hörer und Thäter des Wortes mit den auf Sand und Fels bauenden vergleicht. Während der größte Theil des dargelegten Inhaltes sich in der Jüngerrede der Bergpredigt bei Matthäus findet, so hat doch Lukas wohl die beiden Worte V. 39, 40 von den Blindenleitern und den Jüngern, die über den Meister sein wollen, aus Zusammenhängen, wie sie Matth. 15, 14; 10, 16 bietet, entnommen und hier für seinen besonderen Zweck verwendet.*)

Wir kommen zu dem Schluß: Als festes, durch ihren bestimmten Gedankenzusammenhang kenntliches Redegefüge gehörte die besonders in den ersten Theilen der Bergpredigt bei Matthäus enthaltene antipharisäische Volksrede der Redensammlung an. Später, als sich die Redensammlung über ihren ursprünglichen Zweck hinaus erweiterte, schlossen sich Bestandtheile einer Jüngerrede an, welche von Matthäus bei Abfassung seines Evangeliums in einen inneren Zusammenhang mit dem Grundstock gebracht die heutige Bergpredigt ausmachen. Lukas dagegen wählte nach seinen besonderen Zwecken, vornehmlich von letzteren Bestandtheilen ausgehend, sich den Stoff für seine Bergpredigt aus und verwendete Einzelnes aus dem Uebrigbleibenden für andere Redezusammenhänge. Hier übrigens, wie sogleich wieder beim folgenden Stück der Redensammlung — der Worte Jesu an den Hauptmann von Kapernaum Matth. 8, 10—12 — müssen wir die Bemerkung machen, daß Lukas in den ersten, geschichtlichen Theil seines Evangeliums sowenig Redestoff wie möglich zu bringen, denselben vielmehr für den dazu bestimmten Raum, nämlich die große Einschaltung 9, 51 — 18, 14, aufzusparen suchte. Während daher Matthäus bei der uns jetzt vorliegenden Redaction der Bergpredigt ihren Inhalt zu vergrößern strebte und in ihren Zusammenhang Einzelnes einfügte, was, wie z. B. das Herrngebet, wohl einer anderen Zeit angehörte, so hat Lukas im Gegentheil nicht wenige der Bergpredigt ursprünglich zugehörige Worte ihr entnommen und in andere Zusammenhänge seiner Redensammlung versetzt. (Luk. 16, 17; 12, 58, 59; 16, 18; und andere.)

Das nächste der Redensammlung mit Sicherheit zuzuschreibende Stück sind die Worte des Herrn in der Erzählung von dem Hauptmann von Kapernaum Matth. 8, 5—13. Das Markusevangelium hat dieselbe nicht. Dagegen sieht man auch aus Lukas, daß sie stets mit der Bergpredigt verbunden war (Luk. 7, 1 ff.); während die Perikope von dem Aussätzigen, welche bei Matthäus zwischen die Bergpredigt und jene geschoben ist, den

*) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 154—55.

drei Evangelien angehört und, wie Luk. 5, 12 ff. zeigt, nicht jene feste Stellung hatte. Matthäus erzählt kurz den Vorgang, auf welchen sich die bedeutsamen Worte Jesu von dem Glauben der Heiden und ihrer Aufnahme ins Himmelreich bezogen. In der Redensammlung kam es natürlich auf diese Worte an; doch waren sie nicht ohne das Vorhergehende in ihrer vollen Bedeutung zu fassen. Also mußte die Redensammlung auch jenes enthalten. Lukas dagegen, dem es, wie oben bemerkt, in dem ersten Theil seines Evangeliums mehr auf die Thatsachen ankommt, erzählt den Vorgang eingehender und bringt die Worte Jesu in seine Redensammlung (13, 28, 29). Die im Matthäusevangelium zunächst folgenden Stücke gehörten wieder dem Urevangelium an. Ausgenommen sind nur zwei kurze Worte Jesu an solche, welche seine Jünger werden wollten 8, 19—22. Aber auch diese sind nicht der ursprünglichen Redensammlung zuzuschreiben, sondern haben sich wie die in der Bergpredigt enthaltene Jüngerrede erst später derselben angeschlossen. Lukas hat dann noch ein drittes ähnliches Wort aus der Tradition hinzugefügt 9, 61, 62. Nach den Wundergeschichten begegnet uns erst Matth. 9, 9—17 ein wichtiger Bestandtheil der Redensammlung, die Worte Jesu nach der Berufung des Zöllners Matthäus. Wir haben oben ihre Bedeutung für die Frage nach dem Inhalt und Zweck wie nach dem Verfasser derselben berührt. Daß auch Lukas diese antipharisäischen und an die Berufung des Matthäus angeschlossenen Worte in den an Reden armen ersten Theil seines Evangeliums und sogar noch vor die Bergpredigt gebracht 5, 27—39, nicht aber seiner großen Redensammlung 9, 51—18, 14 einverleibt hat, dies zeigt deutlich ihre Zugehörigkeit zur ursprünglichen Redensammlung und ihren Ort in derselben.

Mit der Erwähnung der Berufung des Matthäus ist der Uebergang zu der nun folgenden Jüngerrede Matth. 10 gegeben. Wiederum forderte ein so strenges Wort wie Matth. 8, 11, 12 von der Aufnahme der Heiden ins Himmelreich und dem Ausschluß Israels aus demselben als nothwendige Ergänzung ein Wort des Herrn des Inhaltes, wie es sich im Anfang der Jüngerrede Matth. 10 findet. Wir dürfen erwarten, daß das folgende Redestück ausspricht, wie der Herr samt seinen Jüngern im Gegensatz zu den pharisäischen Miethlingen sich des in der Irre geführten Volkes annimmt als der gekommen ist, das Verlorene zu retten, zugleich aber, wie er durchaus die heilsgeschichtlichen Schranken beobachtet, nach welchen das Heil nicht nur von den Juden ausgeht, sondern auch zuerst ihnen und nur durch sie den Heiden bestimmt ist. Hier ergiebt sich aber zugleich, daß

bei weitem nicht die ganze Rede, wie sie Matth. 10 sich findet, der Redensammlung angehört haben kann, da dieselbe zum größten Theil über den Zweck dieser Schrift hinausgeht, ganz so, wie bedeutende Stücke der Bergpredigt. Damit stimmt denn die andere synoptische Erscheinung, daß nicht nur das Markusevangelium eine kleinere Jüngerrede hat Mk. 6, 7 ff., sondern auch bei Lukas zwei der Rede im ersten Evangelium parallele sich finden. Luk. 9, 1 ff.; 10, 1 ff. Gilt es nun festzustellen, was der Redensammlung angehört hat, so müssen wir uns an deren bisher nachgewiesenen Zweck halten. Mit Rücksicht auf ihn werden wir die Einleitung 9, 36—38 für ursprünglich halten, wie sie sich auch Luk. 10, 2 als solche erhalten hat. Insonderheit aber war es dem Verfasser der Redensammlung um die Worte zu thun, welche den Anfang der Rede bei Matthäus bilden, dagegen in den für Heidenchristen bestimmten Evangelien des Markus und Lukas fehlen Matth. 10, 5, 6. Der Herr hat für sich selbst (15, 24; 26) wie für seine Jünger trotz der Voraussicht des Unglaubens Israels den gottgeordneten Weg der Heilsbotschaft festgehalten, wonach dieselbe zuerst an Israel ergehen muß. In gleicher Weise verfuhr auch Paulus. So ward dieser wie Christus dem von den Pharisäern karikirten Vorzug des Judenvolkes gerecht. Nun aber spricht der Herr aus, daß wie er selbst so auch die Jünger die herrlichen Gaben des Himmelreiches ohne Rücksicht auf eignen Vortheil dem elenden Volke zuwenden sollen 7—10. Das dem Matthäus eigenthümliche Wort „Umsonst habt Ihr empfangen, umsonst gebet" enthält die ursprüngliche Bedeutung und Absicht dieses ganzen Zusammenhanges. Es galt dem Herrn, dem Eigennutz der Pharisäer die Uneigennützigkeit der Sendboten des Himmelreiches entgegenzusetzen. Daher verbietet das folgende „μὴ κτήσησθε χρυσόν etc." nicht sowohl den Besitz der genannten Werthgegenstände als den Erwerb eines Lohnes für ihre Berufsarbeit. Gott wird sie darum dennoch erhalten, weil ein Arbeiter seines Lohnes werth ist. Man darf sich von diesem Sinn nicht durch die 3 Parallelstellen abhalten lassen Mk. 6, 8; Luk. 9, 3; 10, 4; welche den Besitz verbieten. Dieser letztere Gedanke, auch ein Verbot des Herrn, trat später als der näher liegende an jenes Stelle, nachdem schon das Wort „Umsonst habt Ihr empfangen, umsonst gebet" weggefallen war. Nur dieser Inhalt der Rede entspricht wahrhaft dem einleitenden Worte des Matthäus 9, 36, daß der Herr aus Erbarmen mit den elenden Schafen des Hauses Israel die Jünger an sie entsandt habe. Aus dem Erbarmen geht die Art ihres Wirkens mit Nothwendigkeit hervor.

Dieser Uneigennützigkeit stellt nun der Herr aber die Würde und Be-

deutung ihres Wesens und Wirkens gegenüber. Denn durch diese erhält auch jene ihren wahren Werth. Matth. 10, 11—15. Nur zu dem sollen sie gehen, der ihres Grußes und Friedens würdig ist. Wer aber ihr Wort mißachtet, dessen Gericht wird ärger sein als das von Sodom und Gomorrha. Wiederum schließt sich aufs Engste an diesen Gedanken der Schluß unserer Rede V. 40—42 an, welcher ausführt, daß wer die Jünger aufnimmt, den Meister aufnehme, wer aber diesen, den Vater, der ihn gesandt hat.

Das war Inhalt und Ausdehnung der ursprünglichen Rede. Was von V. 16—39 noch in diesen Rahmen eingeschoben ist, hat sich an jene erst angeschlossen. Daß aber an die erste und ursprüngliche Aussendungsrede Späteres hinzugefügt worden, ergibt sich unwiderleglich aus Folgendem. Die Jünger kamen nach ihrer ersten Aussendung bald zurück, wie die Synoptiker zeigen und auch Matthäus voraussetzt. So wird er ihnen nicht jetzt schon gesagt haben, was erst in einer weit späteren Zeit stattfinden konnte, daß sie vor Statthalter und Könige geschleppt werden V. 18 (besonders τοῖς ἔθνεσιν vgl. mit V. 5) und daß sie bei ihrer Flucht durchs heilige Land nicht Mangel an einem Zufluchtsort finden würden, bis die Rettung durch die Erscheinung des Herrn selbst komme V. 23.*) Dies alles sind eschatologische Aussprüche, die der späteren Zeit angehören. Den bezeichneten Abschnitt der Redensammlung abzusprechen nöthigt aber ebenso der Umstand, daß sein Inhalt ohne Beziehung zu dem antipharisäischen Zweck derselben ist. Bedeutend tritt endlich noch als Beweis die Parallele bei Luk. 10 auf. Hier findet sich die ursprüngliche Rede in ihren wesentlichen Bestandtheilen wieder, wenn man die durch die heidenchristlichen Leser bedingten Veränderungen abrechnet. Voran steht V. 2 die Einleitung, welche sich Matth. 9, 37, 38 findet. Der auf Israel, die Samariter und Heiden sich beziehende Eingang der Rede bei Matth. 10, 5, 6 fehlt natürlich, da es sich bei Lukas um den für alle Zeit und auch für die Heiden geltenden Inhalt der Rede Jesu handelt. Statt jener nur für eine bestimmte Zeit gesprochenen Worte hat Lukas V. 3 ein anderes von den Sendboten aller Zeiten geltendes Wort eingeschoben, daß sie ohne irgend menschliche Macht und Wehr die Welt zu dem ihr am widerwärtigsten, zur Buße auffordern; ihr entgegentretend wie Schafe den Wölfen. Diese irdische Macht- und Waffenlosigkeit führt V. 4 näher aus und leitet damit in Matth. 10, 9 ff. ein; selbst ein schmeichelnder Gruß

*) Vgl. Holtzmann a. a. O. S. 183—84.

soll nicht ihre Waffe sein. Dann wird das ausgesprochen, was als ihr Eigenthum sie alles jenes leicht entbehren läßt; es ist der Besitz des Friedens Gottes. Mit besonderem Nachdruck wird endlich bei dem Verhalten den zu bekehrenden gegenüber betont, daß die Sendboten des Herrn essen sollen, was man ihnen vorsetzt. Sie sollen also unter den Heiden Nachfolger dessen sein, der mit Zöllnern und Sündern zu Tische saß. Es ist klar, daß Lukas diese Anweisung solchen entgegensetzt, welche antipaulinisch die Tischgemeinschaft mit den Heiden verwarfen (Gal. 2, 12 ff.).*) An das Wort, daß es Sodom am Gerichtstage erträglicher ergehen werde, als der Stadt, welche die Predigt des Reiches verwirft, schließt Lukas, wie um Beispiele zu geben, das Wort des Herrn über Chorazin, Bethsaida und Kapernaum 10, 13—15 an. Es versteht sich von selbst, daß dies Stück nicht ursprünglich hiehergehört. Aber weil es sich in der Redensammlung ohne Angabe der Veranlassung und näheren Umstände fand (Matth. 11, 20), Lukas aber, um das Verständniß seiner heidenchristlichen Leser sehr besorgt, jene ungern vermißte, so fügte er dasselbe durchaus passend in diesen lichtvollen Zusammenhang.

In dem Schlußwort V. 16 kehrt er dagegen zur ursprünglichen Rede zurück; nur läßt er die für Heidenchristen unverständlichere Ausführung bei Matthäus 10, 41, 42 weg.

Wie verhalten sich aber die zwei Jüngerreden Luk. 9, 1 ff. und 10, 1 ff. zu einander und zu der des Matthäus? Luk. 9 gilt es dem Evangelisten durchaus nicht, Redeinhalt mitzutheilen; er steht hier noch in dem wesentlich historischen Theil seines Evangeliums und hat es vornehmlich mit den Thatsachen und ihrer Verkettung zu thun. Daher führt er die Aussendung der Zwölfe und eine abgekürzte Aussendungsrede, dem Markus folgend, (Mk. 6, 7 ff. 14 ff.), nur an, um das merkwürdige Urtheil des Herodes über Jesum und das Aufsehen, das dieser machte 9, 7—9, historisch näher zu motiviren. Die zweite Jüngerrede des Lukas gehört dem zweiten Haupttheil seines Evangeliums, der Redensammlung an. Hier gilt es dem Evangelisten nicht sowohl den blos historischen Bericht, sondern die Darstellung des für die Gegenwart und Zukunft Wichtigen. Daher entkleidet er die Jüngerrede des auf Israel insonderheit Bezüglichen (Matth. 10, 5, 6) und gibt ihr die Gestalt, in welcher sie für die Gegenwart und Zukunft der Heidenkirche ihre volle Bedeutung hat; wie wir dies oben angedeutet haben. Von diesem Gesichtspunct aus wird man nun auch den so vielfach Anstoß erregenden

*) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 163.

Umstand begreifen, daß Lukas die letztere Rede an die 70 Jünger gerichtet sein läßt. Schon war, als Lukas sein Evangelium abfaßte, eine Zeit gekommen, in der die Bedeutung der Zwölfe mehr der Vergangenheit angehörte. Die Zeit der Heidenkirche hatte begonnen. Da galt es hervorzuheben, was den vielen, immer zahlreicher werdenden Sendboten der Heidenwelt für jetzt und für immer geboten sei. Nun hatte der Herr die Zwölfe zunächst für Israel bestimmt (Matth. 10, 5, 6; Gal. 2, 7), aber selbst den Elfen nach seiner Auferstehung eine über Israel hinaus an die ganze Völkerwelt gehende Mission gegeben (Matth. 28, 16, 19). Wie viel mehr mußte er schon vorher einem weiteren Jüngerkreise diese Aufgabe gestellt haben? Ob er nun aus diesem nach der der Völkerwelt in gleicher Weise entsprechenden Zahl 70, wie sich die Zwölfzahl auf das Zwölfstämmevolk bezieht, wiederum ausgewählt, oder ob Lukas selbst jenen weiteren Kreis unter dieser Zahl zusammengefaßt habe, dies könnten wir an sich dahingestellt sein lassen. Da indessen das Wort des auch im Einzelnen so sorgfältigen Lukas jenes ausdrücklich sagt, so ist kein Grund vorhanden es zu bezweifeln. Was aber jene die ursprüngliche Gestalt und zuweilen auch den Inhalt in eigenthümlicher Weise verändernde Art des Lukasevangeliums betrifft, so müssen wir diese allerdings dem pauliniſchen Kreise, welchem Lukas angehörte, und diesem selbst zuschreiben. Man müßte aber eine sehr mechanische Vorstellung von der Wirksamkeit des die Pauliner wie die Petriner bestimmenden heiligen Geistes haben, wenn man diesem nicht die Macht wie das Recht zuschreiben wollte, die Worte des Herrn den neuen Verhältnissen der Kirche und ihren eigenthümlichen Bedürfnissen entsprechend neu zu gestalten, sofern nur der wahre Wille des Herrn durch sie ausgedrückt wurde. Schon hier nehmen wir wahr, daß die Thätigkeit des h. Geistes nicht auf die bloße Erinnerung beschränkt, sondern zugleich ein in die ganze Wahrheit Führen war (Joh. 14, 26; 16, 13). Das heißt aber in die ganze Wahrheit führen, wenn dieselbe eine Wahrheit neuen Bedürfnissen in neuer Weise gerecht ward. Denn dann redete der Geist der Gemeinde, auch wenn er in veränderter Gestalt redete, doch nicht von sich selbst, wie es in obiger Stelle heißt, sondern er redete aus dem Munde Christi, der auch in der Heidenwelt verherrlicht sein wollte. Noch ganz anders wird uns die über die bloße Erinnerung hinausgreifende Thätigkeit des Geistes in der Betrachtung des Johannesevangeliums begegnen. Das Lukasevangelium zeigt den später zu beschreibenden Uebergang der synoptischen Evangelien zu anderen Stufen des neutestamentlichen Schriftthums.

Das ursprüngliche Glied der Redensammlung war also Matth. 9, 36—38; 10, 5—15; 40—42. Als sich dieselbe über ihren nächsten, antiebionitischen Zweck hinaus erweiterte, schloß sich der Abschnitt V. 16—39 zunächst wohl noch in loserer Weise an jene Grundlage an. Lukas hat daher diese letzteren Bestandtheile an andere Orte und in andere Zusammenhänge, nach Gesichtspuncten seiner Zeit und seines eigenthümlichen Zweckes gebracht*). In ähnlicher Weise vergrößerte sich demnach die Jüngerrede, wie die Bergpredigt. Ihre letzte Gestaltung empfingen endlich beide, als sie der Evangelist Matthäus seinem abschließenden Werke, dem heutigen Evangelium einverleibte.

Die Kapitel 11 und 12 dieses Evangeliums enthalten die Redestücke, welche den folgenden Abschnitt der Redensammlung bildeten. Es sind die Reden: Antwort auf die Sendung des Täufers 11, 2—6; Rede über den Täufer an das Volk 7—19; über den Glauben der Einfältigen und Mühseligen 25—30; Streitrede wider die Pharisäer über den Vorwurf der Dämonenaustreibung in Kraft Beelzebubs und das hieran sich Anschließende 12, 22—45. Zeigen wir zuerst den Fortschritt des Gedankenzusammenhanges im Verhältniß zu dem Vorhergehenden. Wenn der Herr seine Heilsthätigkeit nicht nur selbst auf Israel absichtlich beschränkte, sondern auch seine Jünger zu einem gleichen Verhalten aufforderte (Matth. 10, 5, 6), so bewies er damit, daß er keineswegs den heilsgeschichtlichen Vorzug Israels vor der Völkerwelt irgendwie zu mißachten gesonnen sei. Und indem er es nicht bei der Klage über den trostlosen Zustand dieses ebenso von seinen Führern vernachlässigten wie mißleiteten Volkes bewenden ließ (9, 35—38), sondern die eigne wie der Jünger Kraft in der selbstverleugnendsten Weise der Errettung desselben widmete (10, 7 ff.), so hätte man wohl erwarten sollen, daß es sich dieses seines Vorrechtes würdig beweisen werde. Statt dessen zeigt Matthäus in der folgenden Redegruppe, wie ganz anders der Herr über das Volk zu urtheilen Ursach hatte. Aus den Worten des Herrn, die an die Repräsentanten des Volkes wie an dieses selbst ergangen sind, geht unwidersprechlich hervor, daß der Herr mit vollem Rechte von dem Hauptmann von Kapernaum sagen konnte: „solchen Glauben habe ich in Israel nicht gefunden“ (8, 10), daß er mit vollem Rechte die Weissagung von der Ausstoßung der Söhne des Reiches und der Aufnahme der Heiden hinzufügte. Wenn selbst ein Täufer Johannes an der dauernden Un-

*) Vgl. hiefür Weizsäcker a. a. O. S. 164 f.

scheinbarkeit des Wirkens Christi Anstoß nahm (11, 2 ff.), wenn es dem Volke weder Johannes mit seiner alttestamentlichen Strenge noch Christus mit der Milde und Seligkeit des nahenden Himmelreiches recht machen konnte (11, 18, 19; 9, 15), wenn endlich die pharisäischen Leiter Israels dem Zeugniß des h. Geistes in ihrem Gewissen zum Trotz das heilige Wirken Jesu auf des Teufels Einwirkung zurückführen wollten (12, 31, 32), so mußte ja jene Weissagung in Erfüllung gehen.

Aber es galt, wie wir wissen, dem Verfasser unsrer Redensammlung die Bekämpfung der pharisäischen Richtung in der ersten Christengemeinde. Was leisten hiefür die berührten Redestücke? Sehen wir uns die einzelnen etwas näher an.

Was Christus dem Täufer Johannes auf dessen zweifelnde Frage erwiderte (11, 2—6), das war geeignet, auch den Anstoß der judaistisch gesinnten Christen hinwegzuräumen. Hatte doch die Sinnesrichtung der Besten unter diesen die nächste Aehnlichkeit mit dem Bewußtsein des Täufers, aus welchem die Frage stammte: „Bist Du, der da kommen soll, oder sollen wir eines anderen warten?“ Mit Sehnsucht wartete der Märtyrer seines Volkes und Gesetzes (14, 3, 4) auf die Erscheinung des Himmelreiches und die Erfüllung der Weissagungen der Propheten, auf die Verherrlichung des Volkes Gottes. Aber das Ersehnte wollte nicht eintreten. Schon mußte der Täufer ahnen, daß Christi Werk zunächst nicht diesen Erfolg haben werde. Darüber aber bedurfte er einen Aufschluß von dem Herrn selbst. Der Herr wies nur auf das Thatsächliche hin. Das Himmelreich wird allen denen zu Theil, die sich seiner bedürftig fühlen; „die Blinden werden sehend, die Lahmen gehen, u. s. w. Den Armen wird das Evangelium gepredigt“. Wenn das Volk als ganzes sich nicht bedürftig fühlte, so muß auch das Himmelreich an ihm vorübergehen. Und wenn der Herr nun einen anderen Weg zur Errettung der Welt einschlug, als Israel stets gemeint hatte, so gilt den Treuen aus dem Volke Gottes nur die Warnung, sich nicht an dem Herrn zu ärgern. Wie der Täufer, so warteten viele der gläubigen Judenchristen mit Ungeduld auf die baldige Verherrlichung Israels (vgl. A.-G. 1, 6); noch immer hofften sie, daß ihres Volkes Unglaube und der Zorn Jehovah's wie eine Wolke vor der Sonne seiner Gnade bald verschwinden werde. Je ärger aber Israel sich verstockte, je mehr der Heiden in die Kirche eindrangen, je düsterer die Wolke ward, desto bänglicher ward es jenen, desto eifriger meinten sie, die Vorrechte Israels schützen zu müssen. Was konnte solchen treffenderes gesagt werden, als: „Blinde werden sehend und Lahme gehen,

Aussätzige werden rein und Taube hören, Todte stehen auf und Armen wird das Evangelium gepredigt"? Alle diese Eigenschaften mußten von den Juden den Heiden beigelegt werden. War nun solchen nach dem ausdrücklichen Willen Christi bei seinen Lebzeiten das Himmelreich zu Theil geworden, wie könnte es anders nach seinem Hingange sein? Waren damals Zöllner und Sünder, Arme und Kranke im Volk die Gäste des Himmelreichs, so mußten es nun die Heiden sein. Den Judenchristen aber galt die ernste Warnung, sich nicht an des Herrn Willen zu ärgern.

Wie gering endlich erscheinen die Vorzüge des Judenvolkes vor der Gabe des Himmelreichs, wenn der Herr den Geringsten im Himmelreich höher stellen konnte, als den Täufer, den größten aller vom Weibe Gebornen im Bereich der Heilsgeschichte! Die Judenchristen waren überhaupt zu sehr geneigt, den Unterschied der Zeiten zu verkennen, den im Anschluß hieran der Herr dem Volke Israel dargelegt hatte. Der Täufer steht an der großen Zeitwende. Bis zu ihm erstreckt sich die Zeit der Weissagung des Gesetzes und der Propheten, d. i. des auserwählten Volkes Gottes, des Propheten unter den Völkern; bis zu Johannes war das Heil auf Israel beschränkt und konnte es Niemandem außer ihm zu Theil werden. Aber nun ist die Zeit da, in welcher jeder das Himmelreich an sich reißt, der ihm Gewalt anthut 11, 11—13. Welche Gewalt kann hiemit gemeint sein? Es gibt nur Eine Gewalt des Menschen im Himmelreich: der Glaube. Diese Gewalt aber ist absolut (15, 24—28; 21, 21, 22). Auch den Heiden ist solche Gewalt gegeben, da auch ihnen das Evangelium gepredigt werden soll und aus der Predigt der Glaube kommt.

Diese einzige Gewalt, welche das Himmelreich an sich reißt, besitzen nur die Unmündigen, die sich selbst nicht für weise und klug halten und darum nicht in ihrer Weisheit Gott meistern, vielmehr in der Thorheit Jesu, in welcher Gott seine Weisheit verborgen hat, eben diese göttliche Weisheit erkennen und anerkennen (Vgl. 1. Korinth. 1, 21, 25.) Wiederum besitzen sie nur die Mühseligen und Beladenen, die sich nicht selbst zu helfen wissen. Matth. 11, 25—30. Wollte das Volk Israel nicht zu diesen gehören, so konnte ihm auch das Heil nicht zu Theil werden, wohl aber den Heiden, wenn sie die geschilderte Sinnesart besaßen. Wendeten sich die besprochenen Redestücke an den Täufer und an das Volk, so schloß die Gruppe passend eine Streitrede gegen die Pharisäer, als die Häupter des Widerstandes gegen Jesum, die zugleich

die letzte Konsequenz desselben offenbarten (12, 22 ff.). Wenn aber die Pharisäer durch Zurückführung der Dämonenaustreibungen des Herrn auf Beelzebub in Gefahr waren, die Sünde wider den heiligen Geist zu begehen, so hatte auch diese Warnung des Herrn ihre volle Bedeutung den pharisäisch gesinnten Judenchristen gegenüber. Denn wenn diese in der Heidenbekehrung eines Apostel Paulus und seiner Genossen, die ja nichts anderes war, als Dämonenaustreibung, nicht den Geist und Finger Gottes (Matth. 12, 28; Luk. 11, 20 vgl. A.-G. 15, 4) ihrer Gewissensstimme zum Trotz, sondern die Wirkung des Feindes Gottes und seines Reiches erkennen wollten, so standen sie in derselben Gefahr, wie jene Pharisäer.

Während die Pharisäer nun die Wunderthaten Jesu also auslegten, wünschten sie dagegen ein Zeichen nach ihrem Sinn und zu ihren Gunsten, ein Zeichen, das ihnen das Glauben erspare. Da setzt ihnen der Herr gerade das Zeichen entgegen, das vor anderen Glauben erfordert, daß er, der Herr des Lebens, in den Tod geht und der Sichtbarkeit entrückt wird, wie Jona im Bauche des Wallfisches. Nur die sahen ihn aus dem Tod erstanden, die vorher an ihn geglaubt hatten. Die anderen sollen an ihn glauben, ohne ihn zu sehen (Joh. 20, 29). Die Predigt Christi und dann nach ihm von Christo ist es, an die sie gewiesen sind. Die Niniviten und die Königin des Südens aber werden ihre Richter sein. Was gibt dies den judaistischen Christen zu bedenken? Auch sie verlangen, daß sich zu ihren Gunsten Christus in seiner Herrlichkeit offenbare. Es gilt auch ihnen, daß Christus bis zu seiner Zeit verborgen bleibt, wie er einst im Grabe war. Und wenn sie an der Predigt von dem entrückten Christus nicht genug haben, so werden die Heidenchristen ihre Richter sein, die sich daran genügen ließen. Was endlich Christus von dem Geschick des Menschen hinzufügt, der zwar des bösen Geistes ledig wird, ihn aber bald wieder aufnimmt, das fand seine deutliche Anwendung auf die Judenchristen, die vom Christenthum abzufallen in Gefahr waren. Wie konnten sie anders als ärger werden, denn zuvor? (12, 38—45.)

Vergleichen wir schließlich mit den betrachteten Redestücken die Redaction des Lukas. Daß sich die auf den Täufer bezüglichen Worte bei dem dritten Evangelisten an einem früheren Orte finden Luk. 7, 18 ff., versteht sich aus der Anlage dieses Evangeliums von selbst. Wir bemerkten schon oben, daß Lukas das Geschichtliche nach dem Anfang seines Evangeliums dränge, um wiederum in der Mitte desselben die Reden anzuhäufen. Da nun nach Luk. 9, 7—9 der Täufer schon als getödtet vorausgesetzt wird,

konnte so die Rede, welche ihn noch lebend voraussetzt, nicht in die erst 9, 51 beginnende Sammlung aufgenommen werden.

Im Einzelnen tritt besonders hervor, daß Lukas das schwierige Wort Matth. 11, 12, 13 von der Gewalt, die das Himmelreich seit Johannes erleidet, aus der Rede herausgenommen und in verständlicherer Form seiner großen Sammlung einverleibt hat Luk. 16, 16. In anderer Weise hat er dagegen das Verständniß eines zweiten schwierigen Satzes Matth. 11, 19; Luk. 7, 35 durch die Einschiebung von zwei Versen 7, 29, 30 vorbereitet; dagegen die Erwähnung des Elias Matth. 11, 14, 15 als für Heidenchristen ferner liegend oder auch schon in Luk. 1, 17 enthalten ausgelassen. Wir erkennen in alledem die in späteren Zeiten und für andere Bedürfnisse ändernde Hand des dritten Evangelisten.

Die übrigen Theile der untersuchten Gruppe haben im Wesentlichen bei Lukas dieselbe Stellung wie in der Redensammlung des Matthäus. Sie folgen auf die Jüngerrede Matth. 10; Luk. 10, 2—16; 21—22 11, 14—23; 24—26; 29—32. Das von uns wegen seines den antipharisäischen Zusammenhang unterbrechenden Inhaltes nicht zur ursprünglichen Gruppe gezählte Stück: das Wehe über die Städte Matth. 11, 20—24 findet sich bei Lukas in die vorausgehende Jüngerrede eingeschoben 10, 13—15. Jedenfalls zeigt der Ort, den es gefunden, daß es sehr früh an diese Gruppe sich angeschlossen hat. Zwischen die übrigen Stücke hat dann Lukas weiteren Redestoff eingefügt. Es ergibt sich auch hier die ursprüngliche Grundlage der von uns aufgestellten Gruppe der Redensammlung und die durch Vermehrung wie leise Aenderung dem Verständniß und den Zwecken der späteren Zeit dienende Arbeit des dritten Evangelisten *). Noch hat der letztere an diese Gruppe den wesentlichen Inhalt der Pharisäerrede gefügt, welche sich bei Matthäus im 23. Kapitel findet: Luk. 11, 37—52. Man hat gemeint, daß Lukas dieselbe schon an dieser Stelle seiner Redensammlung gefunden, Matthäus sie dagegen von hier an jenen späteren Ort gestellt habe **). Wir glauben aber auch hier die Ursprünglichkeit dem letzteren zuschreiben zu müssen. Wie Lukas die Reden des Herrn vom Anfang seines Evangeliums in die Mitte drängt, so z. B. Theile der Bergpredigt und Anderes, so zieht er sie auch vom Ende ebendahin. Matthäus hat auch im Evangelium ihnen in weit höherem Grade die Stellung gelassen, die sie in seiner Redensammlung einnahmen.

*) Für Einzelnes vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 168 ff. 172 ff.

**) Weizsäcker a. a. O. S. 169 ff.

Es ist daher anzunehmen, daß Lukas diese Rede wegen ihres verwandten Inhaltes an die jene Gruppe abschließende Streitrede angeschlossen habe. Näheres hierüber unten.

Im Matthäusevangelium folgt auf die betrachtete Gruppe in Kap. 13 eine Parabelsammlung. Es sind hier sieben Parabeln, zum Theil mit Erklärungen zusammengestellt. Sie schildern das Himmelreich nach der allgemeinen Art seiner Entstehung, seines Verlaufes und Endes. Die Parabel vom Samen und verschiedenen Boden zeigt die Bedingung des Eintrittes ins Himmelreich; die zweite vom Unkraut unter dem Weizen redet von der Mischung aus Gutem und Bösem, welcher auch das Himmelreich während seines zeitlichen Verlaufes sich nicht entziehen kann, dann aber von der Scheidung am Ende seiner Geschichte. Die dritte und vierte vom Senfkorn und Sauerteig stellen die extensive und intensive Kraft seines Wachsthums dar. Die fünfte und sechste vom Schatz und der Perle handeln von dem unendlichen Werth des Himmelreichs. Die siebente vom Fischnetz stellt noch einmal den Unterschied des zeitlichen Verlaufes und des Endes in seinem Gegensatze auf.

Diese kurze Uebersicht des Inhaltes unsrer Parabelgruppe läßt schon erkennen, daß sie dem eigenthümlichen Zwecke unserer Redensammlung ferner steht. Wir nehmen daher an, daß sie derselben auch nicht angehört habe. Weitere Gründe aber, welche hiefür sprechen, sind folgende. Wäre unsre Gruppe gleich ursprünglich, wie die Bergpredigt oder die Jüngerrede, so würde sich auch von ihr in der Redensammlung des Lukas eine Spur erhalten haben. Dies ist aber nicht der Fall. Vielmehr bricht zunächst der parallele Gang, wie wir ihn bisher zwischen Matthäus und Lukas nachgewiesen haben, ab. Während die letzte Parallele von Matth. 12, 38—45 sich Luk. 11, 24—26 und 29—32 findet, treten erst Luk. 13, 18—21 die beiden Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig auf.

Dagegen erscheint das grundlegende Gleichniß vom Samen Mark. 4. und Luk. 8. In der That gehört dasselbe auch zu den ursprünglichen Bestandtheilen der Erinnerungen des Petrus. Daher nehmen wir an, daß wenn auch die obigen Parabeln sich späteren Redactionen der Redensammlung angeschlossen hatten, ihre in Matth. 13 vorliegende Gruppirung doch erst bei Abfassung des heutigen Evangeliums zu Stande kam, und zwar auf Grund der aus den Erinnerungen des Petrus herübergenommenen ersten Parabel. Dabei ist es möglich, daß auch diese schon der Redensammlung angefügt worden war.

Mit Matth. 12, 46 beginnen überhaupt in diesem Evangelium die

ausgedehuteren, dem Urevangelium entnommenen Massen. Es überwiegen, von Kap. 13 abgesehen, in den folgenden Kapiteln die Erzählungsstoffe, die Reden treten zurück Kap. 14; 15; 16; 17; besonders charakteristisch ist aber das Fehlen der alttestamentlichen Citate, welche der Evangelist da, wo er selbstständig verfährt, anzuführen liebt. Das letzte findet sich 12, 17 ff.; das folgende erst 21, 4, 5*). Die Parabelgruppe hat zwar Matthäus in eigenthümlicher Weise aufgebaut; ihre Grundlage aber stammt aus den Erinnerungen des Petrus Mk. 4, 1 ff. Das ganze Kapitel 14 ist dann dem Urevangelium entnommen: Der Tod Johannis, des Täufers, die Speisung der 5000, der Gang auf dem Meere, die Krankenheilungen; Mk. 6, 14—56. Das erste Stück nach Matth. 12, 45, das wir der Redensammlung zuschreiben müssen, ist Matth. 15, 1—20: vom Händewaschen, von der Ueberlieferung, von der Pflanzung, die Gott nicht gepflanzt hat, von der Verunreinigung. Diese inhaltreiche Streitrede wider die Pharisäer schließt sich trefflich an jene, die wir zuletzt betrachteten. Traf der Herr dort die Heuchelei, mit der die Pharisäer Gottes Reich gegen das Beelzebuls vertreten wollten, so spricht er hier gegen die Heuchelei im Gottesdienst, gegen die Lippenverehrung, da doch das Herz ferne ist Matth. 15, 2—9. Wieder zeigt sich auch hier daß ihr Inneres faul und böse ist, während sie das Aeußere rein und gut darzustellen suchen Matth. 12, 33—37; 15, 11, 17—20.

Den principiellen Gegensatz aber, in welchem dieses Stück zu der ebionitischen Richtung der Urkirche steht, noch näher darzulegen, wird kaum nöthig sein. Mit Beziehung auf die pharisäische Partei sagt der Herr zu den Jüngern, die selbst von der Auktorität derselben sich noch nicht befreit hatten: „jede Pflanzung, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, wird ausgerottet werden". Matth. 15, 12, 13. Das sollten auch die wissen, die auf den pharisäischen Samen ihre Entstehung zurückführen mußten; A.-G. 15, 5. Auch ihnen, die sich zu verunreinigen meinten, wenn sie an den Mahlzeiten der Heiden sich betheiligten, galt direkt das Wort des Herrn von der Verunreinigung: „Nicht was in den Mund eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde herausgeht, das verunreinigt den Menschen" Matth. 15, 11, 17—20.

Gehörte diese Rede noch zu obiger Gruppe, so erklärt sich auch, warum Lukas dieselbe wegließ und an ihrer Stelle den Hauptinhalt der im Matthäusevangelium Kap. 23 sich findenden Pharisäerrede anfügte.

*) Vgl. Weiß, Studien und Kritiken 1861 S. 33: „es findet sich in ihm (Abschnitt K. 14—20) keine pragmatische Nachweisung einer erfüllten Weissagung".

Luk. 11, 37—52. Zunächst hielt ihn der alttestamentliche und für Heidenchristen ebenso schwerverständliche als weniger wichtige Zug unserer Rede Matth. 15, 4—9 ab, dieselbe mitzutheilen. Dazu aber kam, daß ihr wesentlicher Inhalt: der Gegensatz von äußerer Reinheit und innerer Unreinheit sich in jener späteren Pharisäerrede, wenn auch in kurzen Worten, wiederfand. Wie es nun Lukas liebt, von zwei ähnlichen Begebenheiten nur eine mitzutheilen — z. B. von den zwei bei Markus und Matthäus erzählten Speisungsgeschichten —, so führt er auch hier von beiden Pharisäerreden nur eine auf; es empfahl sich aber die inhaltreichere später. An die Auslassung der anderen erinnert noch der Umstand, daß Lukas den Theil der Pharisäerrede Matth. 23, welcher dem Inhalte von Matth. 15, 1—20 entspricht, nämlich 23, 25, 26 von Reinheit und Unreinheit, die 11, 37 ff. mitgetheilte Rede eröffnen läßt V. 39—41.

Auf die Rede von Reinheit und Unreinheit schloß sich die Antwort des Herrn auf das Verlangen der Pharisäer und Sadducäer nach einem Wunderzeichen vom Himmel: die Antwort von dem Zeichen der Zeiten und das Wort vom Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer Matth. 16, 1—4 und 6; die Fortsetzung V. 5 und von V. 7 an ist erst bei Abfassung des Evangeliums dazu getreten. Die Beziehung des Wortes von den Zeichen der Zeiten auf die judaistisch Gesinnten in der Jerusalemischen Gemeinde ist nicht schwer zu entdecken; wie die Pharisäer auf das, was zu ihrer Zeit geschah, verwiesen wurden, so die ebionitischen Christen auf die Wiederholung der Geschichte des Propheten Jonas in der Bekehrung der Heidenwelt.*) Daran schloß sich dann die Warnung, die Gesinnung jener Pharisäer und Sadducäer nicht fortzupflanzen, damit nicht ihr Geschick auch das der Judenchristen werde.

Zum Beweis, daß die bezeichneten Worte der Redensammlung angehört haben, kann wieder die Synopse des Lukas dienen. Unmittelbar nämlich an die oben besprochene Pharisäerrede bei Lukas 11, 39—52 schließt sich 12, 1 das Wort vom Sauerteig der Pharisäer, durch den Zusatz „welcher ist Heuchelei" für die Leser des dritten Evangeliums verdeutlicht. Lukas hat hier nur das spätere Wort der Redensammlung vorangestellt, wie 11, 24—26 und 29—32 (Matth. 12, 39—42; 43—45). Erst nach einer größeren Sammlung von Sprüchen Jesu, welche jenem Wort vom Sauerteig der Pharisäer wie ihrem Thema untergeordnet sind, folgt endlich 12, 54 ff. das andere Wort der Redensammlung

*) Vgl. das oben zu Matth. 12, 38 ff. Gesagte.

von den Zeichen der Zeit, indem Lukas durch die vorhergehenden Sprüche dazu übergeleitet hat. Trotzdem sich also bei Lukas ganz neue Motive in der Zusammenstellung der Worte Jesu geltend machen, sind doch auch hier noch die Spuren der ältesten Sammlung zu erkennen.

Kehren wir zum Matthäusevangelium zurück. In den Kapiteln 16—19 sind die Hauptstoffe der Erzählung den Erinnerungen des Petrus entnommen. Erst Matth. 20, 1—16 finden wir eine Parabel, die nicht nur dem Urevangelium fremd war, sondern auch ihrem Inhalt nach der Redensammlung zugeschrieben werden muß. Sie schließt die bisher betrachtete Gruppe derselben ab und leitet zugleich zu der letzten über. In der Parabel von den Arbeitern im Weinberg, welche obwohl zu verschiedenen Tageszeiten gemiethet dennoch den gleichen Lohn empfangen, wird, wie zum Abschluß der antipharisäischen Streitreden, als das letzte Wesen der pharisäischen Frömmigkeit die Lohnsucht bezeichnet und ihr gegenüber als Grundgesetz des Himmelreichs die Gnade aufgestellt. Die früher gemietheten und später murrenden Arbeiter sind zunächst die Pharisäer, welche den Zöllnern und Sündern den Eintritt ins Himmelreich mißgönnen, indem sie sich auf ihre Verdienste berufen. Nach der prophetischen Bedeutung aber, welche in diesem Verhältniß der Pharisäer zu den Zöllnern und in den meisten hierauf bezüglichen Worten des Herrn liegt, haben wir gleichermaßen an Juden und Heiden und an die Unzufriedenheit der Judenchristen über das Einkommen der Heiden in die Kirche zu denken. Sicherlich war die letztere Beziehung die nächste Veranlassung für Matthäus, diese Parabel seiner Redensammlung einzuverleiben.

Die mit unserer Parabel zu Ende gehende Gruppe der Redensammlung begann mit den strengen Worten des Herrn von dem Eingehen der Heiden ins Himmelreich und der Ausstoßung der Kinder desselben Matth. 8, 11, 12 und schließt mit den Worten: „So werden die Letzten erste sein und die Ersten letzte" Matth. 20, 16. Im vollen Verständniß der genauen Beziehung dieses Anfanges und Schlusses scheint darum Lukas beide Kap. 13, 28—30 zusammengestellt zu haben. Auch hierin und in der Stellung des letzteren Wortes innerhalb der lukanischen Redensammlung dürfen wir wiederum einen Beweis für die Richtigkeit unserer Rekonstruction erblicken.

Wir treten nun in den dritten und letzten Theil der Redensammlung, welcher neben der antipharisäischen zugleich eine eschatologische Bedeutung hat. Schon in der eben betrachteten Parabel ergibt sich letztere Beziehung aus Matth. 20, 16. Die nächsten Stücke nun schließen sich nach Form

und Inhalt eng an diese Parabel an. Es sind die zwei Parabeln vom Weinberg Matth. 21, 28—32; und 32—44, welche mit jener eine Dreizahl bilden, in denen das Bild des Weinbergs die Grundlage ist. Endlich die Parabel vom Gastmahl Matth. 22, 2—14. Wie diese Stücke der eigenthümlichen Parabelform nach einander verwandt sind, so verbindet sie auch der Inhalt zu einer Gruppe; ähnlich, wie die in Matth. 13 mitgetheilten Parabeln zusammengehören.

Der Parabel von den Arbeitern im Weinberg dem Inhalt nach sehr verwandt stellt sich das kleine Stück von den beiden Söhnen dar 21, 28—32. Strafte der Herr dort die Lohnsucht der Pharisäer, so hier ihre Heuchelei. Wiederum ergibt sich die Folge, daß die einst ungehorsamen Zöllner und Heiden an die Stelle der Pharisäer und pharisäischen Juden treten werden. Die ebionitischen Judenchristen vermochten also hieraus zu erkennen, was des Herrn Wille bezüglich der Heiden sei.

Die folgende Parabel von den Boten, die der Herr in den Weinberg sendet, gehörte wohl ursprünglich ebenso den Erinnerungen des Petrus wie der Redensammlung an. Die eigenthümliche Gestalt, in welcher sie im ersten Evangelium erscheint, läßt annehmen, daß Matthäus sie aus seiner Redensammlung entnommen habe (Matth. 21, 42—44 vgl. mit Mark. 12, 10, 11). Lukas hat offenbar gleichfalls die Redensammlung benutzt, wie aus Luk. 20, 17—18 vgl. mit obigen Stellen hervorgeht. Die Anwendung der Parabel auf Juden und Heiden enthält Matth. 21, 43 *). Wieder in neuer Weise stellt das Verhältniß der Juden und Heiden zum Himmelreich die dritte Parabel Matth. 22, 2—14 dar. Noch einmal und in noch deutlicherer Weise, als in 21, 41, wird 22, 7 das Endschicksal Jerusalems, der Mörderin der Propheten, bezeichnet. Als charakteristisch erscheint 22, 9, 10 die an alle Menschen ohne Unterschied ergehende Einladung. Endlich von besonderer Wichtigkeit für den Zweck der Redensammlung tritt der dem Matthäusevangelium eigenthümliche Zug hervor von dem Könige, welcher das Mahl besucht die Gäste zu besehen und einen Menschen ohne hochzeitlich Kleid findet (22, 11—14). Diesen eigenthümlichen Zusatz (vgl. Luk. 14, 24) erhielt Matthäus in der Redensammlung, weil durch ihn der Einwand ebionitisch gesinnter Juden-

*) Wenn in diesem Worte statt des der Redensammlung eigenthümlichen Ausdruckes *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* der andere *β. τοῦ θεοῦ* sich findet, so zeigt schon eine oberflächliche Betrachtung, daß hier nur der letztere sinngemäß ist und also durch den Gedanken erfordert ward. Derselbe kann also nicht gegen die Zugehörigkeit der Parabel zur Redensammlung angeführt werden.

christen widerlegt ward, als habe das Himmelreich, das als Völkerkirche die unreinen Heiden in sich aufnimmt, damit aufgehört, eine Gemeinschaft der Heiligen zu sein. Als solche wird es vielmehr am Ende der Zeiten sich auch sichtbarlich darstellen.

Indem die Redensammlung ihrem Schlusse zueilt, tritt noch einmal in zusammenfassender Gestalt das Verwerfungsurtheil des Herrn über die mannigfaltigen Seiten des Pharisäismus auf und führt damit noch einen entscheidenden Schlag gegen die ebionitische Richtung innerhalb der Christengemeinde, die ihren Ursprung wie ihr Wesen auf die Sekte der Pharisäer zurückführen mußte (A.-G. 15, 5). Sicher ist, daß der wesentliche Inhalt der großen Pharisäerrede Matthäus Kap. 23 der Redensammlung zugeschrieben werden muß, da er auch noch der lukanischen Redaktion derselben angehört (Luk. 11, 39—52) *). Lukas hat die Rede für seine heidenchristlichen Zwecke abgekürzt, besonders der nur für Judenchristen wichtigen Charakterzüge des Pharisäismus entkleidet.

Ganz besonders wichtig für unsere Konstruction der Redensammlung ist aber folgender Umstand. Der ersten großen Rede, der Bergpredigt, steht als letzte die große Pharisäerrede gegenüber. Während aber jene einen wesentlich positiven Charakter hat, indem sie die Gesinnung der Bürger des Himmelreichs in großen Zügen darstellt, so findet sich in dieser die Negation der dem Himmelreich feindlichsten Geistesrichtung am stärksten ausgesprochen. Dieser Gegensatz ist nun auch äußerlich ausgedrückt durch die den 7 Seligpreisungen der Bergpredigt entsprechenden 7 Wehe der Pharisäerrede.

An den Hauptkörper derselben, der in den 7 Wehe gegeben ist (Matth. 23, 13—32), und dem ein einleitendes Stück vorausgeht (23, 2—12), schließt sich noch eine kleine sehr wichtige eschatologische Rede. Daß dieselbe stets mit dem übrigen verbunden gewesen sei, beweist Lukas, der trotz seiner Abkürzung diese Verbindung aufrecht erhalten hat. Eingeleitet wird dies letzte Stück durch ein Wort, mit welchem Matthäus Christum an die ersten Sprüche unserer Redensammlung, nämlich an die Predigt Johannes des Täufers, anknüpfen läßt. Es ist das Wort (V. 33) „Schlangen, Otterngezüchte, wie wollt Ihr dem Gerichte der Hölle entgehen?" entsprechend dem Spruche des Täufers (3 7), „Otterngezüchte, wer hat euch unterwiesen, dem kommenden Zorn zu entgehen?" Wie nun auch schon die Täuferrede dem pharisäischen Judenthum das Gericht ankündigte (3, 10—12), so endigt unsere Rede mit der bestimmten Erklärung, daß das

*) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 174 ff.

von Pharisäern geleitete Jerusalem, die Mörderin der Propheten, wüste werden muß, weil sich der Herr, nachdem er vergeblich seine Liebe angeboten, von ihm abwendet. In diese düstere Zukunft fällt nur Ein Lichtstrahl, daß einst eine Zeit kommen werde, wo Israel sich zu dem verworfenen Heiland bekehren und dann auch seiner theilhaftig werden wird (23, 39). Es ist aber zu beachten, daß Jesus, der hier redet, nicht blos als Prophet und in gleicher Stellung, wie der Täufer Johannes, auftritt. Der Täufer hatte erklärt: „ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der aber nach mir kommt, ist stärker als ich, des ich nicht würdig bin die Schuhe zu tragen; der wird euch taufen mit heiligem Geist und Feuer; er hat die Wurfschaufel in seiner Hand u. s. w." (3, 11, 12). Dem entsprechend spricht Jesus, nachdem er 23, 2—33 als Prophet zu den Pharisäern geredet hat, von V. 34 als der mehr ist wie ein Prophet: „Darum siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte u. s. w." So kann nur reden, wer nicht selbst ein Knecht oder Bote im Reiche Gottes ist, sondern Jehovah selbst, der im alten Bunde die Propheten gesendet hat, oder der, von welchem es 3, 17 heißt: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", der also auch Sohnesrechte im Hause und Reiche Gottes hat. Wir finden, daß auch in dieser Beziehung Anfang und Ende unserer Redensammlung harmonisch sich zusammenschließen.

Dies war die Zukunftsrede, wie sie der ursprünglichen Redensammlung ihrem antipharisäischen Zwecke nach angehören konnte. Die große eschatologische Rede dagegen, welche Matth. 24 und Mark. 13 enthalten, ist ihr anfänglich fremd gewesen. Dieselbe war vielmehr ein wesentlicher Bestandtheil der Erinnerungen des Petrus, da sie nicht sowohl Lehre, als Geschichte Christi, nämlich zukünftige, darstellt. Markus hat dieselbe in der Form, die sie in der Heidenpredigt hatte, erhalten. Frühzeitig aber wurden Theile aus ihr bei Ordnung der Redensammlung eingefügt, als diese über ihren anfänglichen Zweck hinaus vermehrt ward und sich umfassender gestaltete. So finden wir Mark. 13, 11 in Matth. 10, 19, 20 wieder, eine ganze Reihe von eschatologischen Stücken aber in der Redensammlung des Lukas, getrennt von der aus den Erinnerungen des Petrus stammenden Hauptrede. Was aber bei Lukas in seiner Sammlung Kap. 9—18 schon vorausgenommen ist, das findet sich bei Matthäus seiner eschatologischen Rede einverleibt und angeschlossen.

Ueberblicken wir von hier aus noch einmal den Inhalt der Redensammlung, so ergibt sich zunächst als das alle ihre Theile fest umschließende Band der entschiedenste Gegensatz gegen den Pharisäismus und eben damit auch gegen eine pharisäische oder judaistische Richtung innerhalb der christlichen Gemeinde. Wir haben die prophetische Bedeutung der vom Herrn zunächst gegen jene der Gemeinde Israels angehörige Richtung gesprochenen Worte in ihrer Beziehung zur ebionitischen Partei überall herauszuheben gesucht, weil wir darin den Hauptzweck unserer Schrift finden mußten. Damit soll aber nicht als Absicht des Verfassers ausgeschlossen sein, daß die Redensammlung zugleich der damals noch lange nicht abgeschlossenen Mission unter Israel diene. Beide Zwecke vereinigen sich vielmehr aufs trefflichste, da jedes Wort Christi, welches den Tendenzen der judaistischen Partei innerhalb der Christenheit widersprach, zugleich ein Angriff auf die Gesinnung und Lebensrichtung war, welche das Volk Israel vom Glauben an ihn abgehalten hatte und noch abhielt. Was uns besonders veranlaßt jenen ersten Zweck als die Entstehungsursache unserer Schrift anzusehen, ist der Umstand, daß die Mission unter Israel viel weniger eine schriftliche Fixirung der Reden Christi erforderte, als die Bestreitung der ebionitischen Partei, da die letztere geneigt war, Worte Christi für sich in Anspruch zu nehmen und somit eine authentische Wiedergabe derselben nothwendig machte.

Besonders charakteristisch ist nun bezüglich des eigenthümlichen Zweckes der Redensammlung der Ausdruck „das Reich der Himmel", für welchen die beiden anderen Synoptiker „Reich Gottes" haben. Durch die Redensammlung aber breitete sich jener Ausdruck über das ganze jetzige Matthäusevangelium aus, da letzteres nur eine Erweiterung derselben sein wollte. Wo sich einmal die Bezeichnung „das Reich Gottes" findet, da ist dieselbe durch den Zusammenhang gefordert; so (6, 33;) 12, 28; 21, 31; 43.*)

Die Redensammlung begann mit dem Worte des Täufers von der Nähe des Himmelreichs (3, 2). Dem tritt sogleich zur Seite die Predigt gegen die, welche in Israel das Kommen des Himmelreichs hindern, und deren Same innerhalb der christlichen Kirche wiederum die Ausbreitung desselben unter allen Völkern verwehrte (3, 7, 9 ff.). Das ist das Otterngezüchte, welches von Anfang an dem Willen und Reiche Gottes widerstrebte. Statt dessen verlangten die Pharisäer ein Reich von dieser Welt und ein Reich, in welchem Israel über diese Welt fleischlich herrschen sollte; daher bietet denn auch der Teufel in der letzten der drei Versuch-

*) Vgl. für letztere Stelle oben.

ungen in ihrem Sinn — denn sie sind als Schlangensame seines Geschlechtes — dem Herrn „die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit" an (4, 8). Die Redensammlung endet mit dem Wehe des Herrn über Schriftgelehrte und Pharisäer, welche das Himmelreich vor den Menschen zuschließen; sie kommen nicht hinein und lassen nicht hinein, die da eingehen wollen. Wen sie aber zum Proselyten machen, den machen sie zu einem doppelten Höllensohn (23, 13, 15). Und da sie sich gänzlich als das bewiesen haben, als was sie der Täufer bezeichnete, als Otterngezüchte, als Söhne der Prophetenmörder, also als Feinde des Himmelreichs, so muß das Höllengericht über sie hereinbrechen (23, 31, 33). Aber auch Jerusalem, die Stadt, die ausführt, was jene ihr eingeben, muß wüste werden und das Reich der Himmel von ihr sich wegwenden (23, 37, 38). Alles nun, was zwischen diesen Endpunkten liegt, ist von dem Namen „Himmelreich" beherrscht. Den Pharisäern gegenüber wird die Beschaffenheit der Bürger des Himmelreiches geschildert in den Makarismen der Bergpredigt. Ihre Grundlage ist die Armuth am Geist, denn dieser wird das Himmelreich zu Theil; und die Sanftmuth muß dazu die Erde ererben (5, 3, 5). Denn des Himmels Gesetze sind andere, als die auf Erden geltenden. Es folgt die Gegensetzung der Gerechtigkeit des Himmelreichs und der Gerechtigkeit der Schriftgelehrten und Pharisäer (5, 19, 20—6, 18); ihre Ausführung ist der Hauptinhalt der ursprünglichen Bergpredigt. Wie dem pharisäisch geleiteten Volke aber die Gerechtigkeit fehlte, ohne die Niemand ins Himmelreich eingehen kann, so fehlte ihm auch der Glaube, den dies Eingehn voraussetzt; darum hören wir im folgenden Stück die Klage Jesu, daß wohl viel Heiden mit Abraham und Isaak und Jakob zu Tische sitzen werden im Himmelreich, nicht aber die Kinder des Reiches (8, 10—12). Wie der Glaube das Himmelreich empfängt, und nicht Verdienst, so ist es auch die Art seiner Sendboten, daß sie die Segnungen desselben umsonst geben (10, 7 ff.). Das Alles beruht aber darauf, daß Gnade oberstes Gesetz im Himmelreich ist. In den Reden auf Anlaß der Sendung des Täufers stellt sich dar, wie das Himmelreich in Erscheinung tritt 11, 5; in welchem Verhältniß Johannes zum Himmelreich steht und welche Zeit des Reiches ist (11, 11, 12, 13). In der Rede wider die Pharisäer 12, 25 ff. stellt Jesus fest, daß wenn er im Geiste Gottes die Dämonen austreibe, eben damit das Reich Gottes einziehe (28) und daß hier Reich gegen Reich stehe, zwischen denen keine Gemeinschaft möglich sei, also daß er nicht in Kraft Beelzebuls handele, noch sie als Schlangensame für das Reich auftreten und reden können (30, 34).

Alle Hauptgedanken der Redensammlung hangen eng mit diesem Grundbegriff zusammen. Es wird darin das Wesen des Christenthums des Himmelreiches in seinem Gegensatz zu der von unten stammenden Gesinnung des Pharisäismus nach allen Seiten hin dargelegt. Es sind die Elemente der Welt (στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4, 3 ff.), an die der Judaismus gefesselt war, sei es die äußere leibliche Reinheit, die er beobachtet (15, 1—20; 23, 25 ff.), sei es eine andere Werthschätzung irdischer Stoffe (23, 16—24). Es ist der irdische Hochmuth, der auch auf geistlichem Gebiet sich meint geltend machen zu dürfen, und die damit verbundene Heuchelei vor den Menschen, die aber am Himmelreich zu Schanden wird, denn sie verschließt es (23, 2—12; 13). Versenkung in irdische Freuden läßt nicht zum Genuß der Freuden des Himmelreichs kommen, wie irdische Hinterlist und Gewaltthätigkeit an demselben gleichfalls zu Schanden werden (22, 1—14; 21, 33—44). Am gewaltigsten und schneidendsten wird endlich das Grundgesetz des Himmelreichs und die ihm entsprechende Gesinnung geschildert in der Parabel von den zu verschiedenen Tageszeiten gemietheten Arbeitern im Weinberg (20, 1 ff.). Das Grundgesetz jenes Reiches ist die freie Gnade Gottes und ihr entspricht auf Seiten der Reichsgenossen der von keinem Verdienst wissende Glaube. Es ist ja das Reich Gottes das große Vaterhaus, in welchem alle Kinder, die unmündigen und verdienstlosen, ja auch die Krüppel und Lahmen dem Vaterherzen Gottes gleich nahe stehen. Dem gegenüber tritt die Lohnsucht derer, die nicht Kinder, sondern Knechte sein wollen.

Auch dieser der Redensammlung eigenthümliche Begriff „das Himmelreich" läßt die einheitliche Anordnung derselben erkennen. Wir haben es eben nicht mit einem mehr zufälligen Aggregat von Reden und Worten Jesu zu thun — worauf die bisherigen Rekonstructionen der ältesten Redensammlung hinauslaufen —, sondern mit einem nach bestimmtem Zwecke streng ausgeführten einheitlichen Werke.

Vergleichen wir schließlich die beiden von uns betrachteten Grundbestandtheile des synoptischen Schriftthums und sehen wir sonderlich die zweite darauf an, welche Bedeutung sie für das Wesen dieser ersten Stufe neutestamentlichen Schriftthums habe.

Das **Markusevangelium** kam dem Bedürfniß und Wunsche der Heidenbestandtheile entgegen, eine Schrift zu besitzen, welche den wesentlichen Inhalt der Missionspredigten der Apostel ihnen für immer feststellte. Den Heiden nun mußte die Missionspredigt Christum zunächst schildern als den göttlichen Helden, voll Wunderkraft, als den mitleidigen Helfer von Krankheit

und Besessenheit, endlich aber als den Sieger über Leiden und Tod und als den künftigen Weltrichter (A.-G. 10, 38—42). Es galt zu zeigen, daß in Christo wirklich vorhanden sei, was ihre Dichter und Propheten von Göttersöhnen und Rettern geträumt und geweissagt haben. Statt ihrer unheiligen und lügnerischen Mythen trat ihnen hier die heilige und wahrhaftige Geschichte des Gottessohnes entgegen. Das ist die große heilige Geschichte, die an die Stelle sowohl der Heilsgeschichte Alten Bundes als auch der heidnischen Göttergeschichte und Mythologie tritt, sagen wir: an Stelle der Geschichte des Pentateuch und des Homer. Alle alttestamentliche Heilsgeschichte erfüllt sich in der Geschichte Jesu, des Christus. Alle mythischen Gebilde der Heidenwelt verschwinden vor der Erscheinung Jesu, wie die Sterne vor dem Sonnenaufgang. Was die Heiden von Sehnsucht nach Erlösung in ihren Mythen niedergelegt haben, das erfüllt sich in ihm. Womit sie sich selbst belogen und getäuscht haben, das verschwindet vor dem Licht der ewigen Wahrheit.

Diese Schrift ist zugleich der feste Wall gegen die heidnisch-gnostische Anschauung, welche der philosophischen Aufklärung entspringt, als sei die Grundlage aller Religion und also auch des Christenthums die Idee oder die menschliche Spekulation; Philosophie sei es, die sich in das Gewand der Geschichte hülle, um den Sinn der großen Menge gefangen zu nehmen, bis endlich die Philosophie einer aufgeklärten Zeit ihr ursprüngliches Eigenthum wieder in Besitz nehme, die vermeintliche Geschichte als Mythe nachweise, die Form der Thatsache auflöse und den Kern der Sache als philosophische Idee nachweise. Dies ist die Mythentheorie des David Strauß. Die allgemeine Religionsgeschichte hat nachzuweisen, daß Religionen überhaupt nicht von philosophischen Ideen ausgehen, sondern stets von Thatsachen, wenn es auch oft erlogene oder gefälschte waren. Unsre Schrift, den ursprünglichen Duft der apostolischen Missionspredigt ausströmend, zeigt, daß der ursprüngliche Inhalt des Christenthums die Thatsache ist. Keine Spekulation, keine Lehre, sei sie nun mehr dogmatischer oder mehr moralischer Art, war Inhalt des Urevangeliums, sondern Thaten und Leiden Jesu. Aus diesen Thatsachen hat sich später eine Theologie entwickelt; Spekulationen haben sich darauf erbaut. Das Christenthum an sich ist wesentlich Thatsache. Der unmittelbarste und einfachste Ausdruck dieser Thatsächlichkeit des Christenthums ist das Markusevangelium. Daher muß es an die Spitze des synoptischen und neutestamentlichen Schriftthums gestellt werden, obwohl ihm das Matthäusevangelium der Zeit nach vorausgeht.

Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit der **zweiten Schrift**, deren Darstellung wir eben zu Ende geführt haben? Sie berichtet ausschließlich Worte Jesu, wie jene Thatsachen. Kaum daß eine Wunderthat, wie Matth. 8, 5 ff., erzählt wird wegen der daran hangenden wichtigen Worte des Herrn. Die Redensammlung ist für Judenchristen bestimmt, denen die Thatsachen des Lebens Jesu bekannt genug waren, die dagegen des Beweises bedurften, daß das Werk Christi antipharisäischen und eben damit auch antiebionitischen Geist athme. So galt es denn eine Wiedergabe der Reden und Worte, welche Jesus gegen die Pharisäer und gegen den ganzen pharisäischen Geist des Volkes Israel gesprochen hatte. Diese Reden aber konnten unmöglich bloße Polemik enthalten, sie mußten vielmehr den religiösen Geist des Christenthums positiv ausdrücken. Wie das Judenthum die höchste religiöse Macht der alten Welt war, so stellte der Pharisäismus wiederum Ende und Ziel der religiösen Entwickelung des Judenthums dar. Ersah sich nun Gott im Judenvolk die Werkzeuge für die vollkommene Offenbarung, so mußte dieselbe mit dem Pharisäismus den entscheidenden Kampf kämpfen. Hier stritt das Höchste, was die alte Menschheit bieten konnte, das pharisäische Judenthum, mit der Gottesgabe.

Wie nun die Thatsachen der heiligen Geschichte, soweit sie im Markusevangelium zur Darstellung kommen, den Geist des Christenthums gegenüber den allgemein menschlichen Mächten der Sünde, der Krankheit und des Todes zur Erscheinung bringen, so offenbaren jene Reden Jesu den Geist der wahren Religion gegenüber der falschen Religion. Das sind die zwei großen Objectivitäten, welche auf der ersten Stufe neutestamentlichen Schriftthums zur Erscheinung kommen. Das Urevangelium schildert die Persönlichkeit Jesu, wie sie in Thaten und Leiden sich darstellt. Hieneben treten die Worte Jesu. Aber diese geben nicht sowohl eine weitere Darstellung Jesu, sondern sie reden vielmehr vom Reich der Himmel, dessen König Jesus ist, oder von der Beschaffenheit der Bürger dieses Reiches; sie reden von der Gerechtigkeit der Jünger Jesu, welche besser ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer. Während mit der Erscheinung Jesu die große *Thatsache* der Erlösung vorhanden ist — sie hat ihren Ausdruck im Urevangelium gefunden — führt diese zweite Schrift uns die große *Forderung* vor, welche mit jener Thatsache gegeben ist: die Forderung der Gesinnung, ohne welche jene Thatsache vergeblich vorhanden sein würde.

Man könnte meinen, in solchem Inhalt führe dieser zweite Hauptbestandtheil der ersten Stufe neutestamentlichen Schriftthums schon auf das

subjective Gebiet über. Und doch ist ja Inhalt und Wesen der ersten Stufe die Objectivität. Aber der Charakter der Objectivität ist auch in dieser zweiten Schrift vollständig gewahrt. Wir werden dies besonders deutlich sehen, wenn wir die erste Stufe des neutestamentlichen Schriftthums mit der ersten Stufe des alttestamentlichen vergleichen. Der Pentateuch enthält die beiden großen Gegenstände, erstens die Heilsthaten Gottes, durch welche er das Volk Israel als sein Volk schafft; zweitens die Forderungen, welche er an dieses sein Volk stellt. Jenes ist der geschichtliche Inhalt der Genesis und der Exodus, dieses der gesetzliche Inhalt der folgenden Bücher des Pentateuch. Das sind die beiden großen Objectivitäten, auf denen die Religion und alles religiöse Leben Israels ruhte; aus dem Boden derselben entsprang Psalmenpoesie und Weisheitslehre und endlich der Gipfel alttestamentlicher Entwickelung, die Prophetie. Während nun das Eine große Werk des Pentateuch wie ein See die Ströme der Schriftentwickelungen, welche jene Objectivitäten wiederstrahlen, in sich aufgenommen hat, doch so, daß die Wasser des einen noch von denen des anderen zu unterscheiden sind, haben wir in den synoptischen Evangelien noch deutlicher geschieden die einzelnen Bestandtheile des neutestamentlichen Schriftthums gleicher Stufe vor uns. Das Markusevangelium enthält die großen Thatsachen heiliger Geschichte Neuen Testamentes, die doch alle nur Sonnenstrahlen der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu sind. Die Redensammlung enthält, was im Neuen Testament an die Stelle des Gesetzes Mosis treten sollte. Allerdings sind ja diese Reden zunächst gegen den Pharisäismus gerichtet, gegen die Schriftgelehrsamkeit und letzte Exegese des Gesetzes. Die war denn zu einem großen Theil Karikatur des Ursprünglichen. Aber diese Karikatur war wiederum nur möglich, weil das Gesetz mit Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit des Volkes gegeben und nur ein unvollkommener Ausdruck des ewigen heiligen Willens Gottes war. Indem also Jesus gegen die pharisäische Karikatur des Gesetzes sprach, erhob er sich damit auch über das unvollkommene Abbild des Willens Gottes und stellte das Urbild desselben fest. Das heißt in seinem Munde: er erfüllte Gesetz und Propheten (Matth. 5, 17 und 21 ff.).

Aber was das wichtigste ist, hier werden nicht positive Forderungen aufgestellt, welche das Thun von Geboten verlangen, sondern es ist die Armuth am Geist, der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, die gefordert werden (Matth. 5, 3 ff.). Da kann es denn auch heißen: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig

und von Herzen demüthig, so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist gut und meine Last ist leicht" (Matth. 11, 28, 29, 30).

So stehen sich die Forderung vom Sinai und die Offenbarung Jesu gegenüber, der Berg des Gesetzes und der Berg der Seligkeiten. Und doch ist das Neue im Munde Jesu zugleich die vollkommene Sittlichkeit im Gegensatz zu der unvollkommenen und von den Pharisäern verzerrten Gesetzesmoralität (Matth. 5, 21 ff.).

Im Allgemeinen könnten wir hier sagen, daß der Inhalt der Redensammlung und ihre Forderung der Glaube und die aus dem Glauben hervorgehende werkthätige Liebe sei, welche das Gesetz erfüllt. So wird jene Forderung hernach auf der zweiten Stufe im Munde des Apostels Paulus kurz ausgedrückt. Daß sie im Munde Jesu eine andere Gestalt hat, das ist durch die Verschiedenheit der Verhältnisse und Stufen gegeben. Wohl zeigt sich gerade im Evangelium der Thatsachen, daß nur der Glaube Jesum und in ihm Hülfe von Sünde und Uebel hat. Aber im Munde Jesu tritt dies zurück, wie die Redensammlung beweist. Gerade hierin nun muß man den eigenthümlichen Charakter der ersten Stufe, den Charakter der Objectivität erkennen. Während der Mund des Paulus, des Apostels der Subjectivität, vom Glauben überfließt, weil er aus der eigenen Erfahrung spricht, muß das Glauben an ihn selbst als eine Forderung im Munde Jesu eine andere Gestalt haben. Selten spricht er — nach dem Bericht der Synoptiker — diese Forderung so offen und unverhüllt aus, wie in jenem Wort: Kommet her zu mir u. s. w. (Matth. 11, 28—30). Lieber malt er die Gesinnung des Gläubigen, ohne sich selbst in Beziehung dazu zu setzen (Matth. 5, 3 ff.; 18, 3; 19, 14). Der Gegensatz dieser Gesinnung ist die pharisäische Art. Eben dadurch ist auch jener allgemeinere Ausdruck gefordert, während Paulus als Gegner judaistische Christen hat und im Gegensatz zu ihnen redet.

Wir kehren zu dem zurück, wovon wir ausgingen. Die beiden großen Objectivitäten, deren Darstellung die von uns betrachteten zwei Hauptschriften der ersten Stufe geben, sind die große Thatsache der Person Jesu und die damit gegebene große Forderung im Munde Jesu.

Wie aber das Markusevangelium die Thatsächlichkeit des Christenthums gegenüber jeder heidnischen Philosophie feststellt, so hat auch die Redensammlung eine schlechterdings principielle Bedeutung. Hatte Jesus gegen die Pharisäer geredet und Matthäus gegen die pharisäische Richtung der jüdischen Christenheit, so hat die Redensammlung ihre stete Bedeutung als das göttliche Gericht, welches über jede ebionitische Richtung in der Kirche

ergeht, werde dieselbe nun Romanismus oder Rationalismus genannt. Immer ist der Grundirrthum und die Grundverschuldung dieser Richtungen die Meinung, sich selbst ganz oder theilweise erlösen und heiligen zu können und zu dem Behufe von den strengen Forderungen des heiligen Willens Gottes abdingen zu können.

Aber die Existenz und die ganze Art unserer Redensammlung ist endlich auch die vollkommene Widerlegung der Grundansicht Ferdinand Christian Baurs und der Tübinger Schule, daß das Urchristenthum, d. h. das Christenthum Christi, der Urapostel und der ersten Gemeinde wesentlich ebionitisch gewesen sei. Es hat sich vielmehr ergeben, daß wie die Reden Jesu den Pharisäismus, d. h. das verkehrte Judenthum in seinen Wurzeln vernichten, so die Redensammlung gerade gegen die ebionitische Partei der Urgemeinde gerichtet war. Daß nun die Sprache Jesu eine andere ist, als die des Paulus, wie seine Gegner trotz der inneren Verwandtschaft, das ist aus der Verschiedenheit der Zeiten und Verhältnisse, endlich aus der Verschiedenheit der Persönlichkeiten, die da reden, vollkommen zu verstehen.

Achtes Kapitel:

Das Evangelium nach Matthäus.

Gegen die ebionitische Richtung innerhalb der judenchristlichen Gemeinde, deren Haupt die Christenheit Jerusalems war, hatte Matthäus die Redensammlung veranstaltet. Mit der Gefahr aber, welche jene Partei in der Urkirche verursachte, trotz der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi das Wesen des Christenthums zu verlieren, mußte sich sehr bald eine andere verbinden, nämlich die des Abfalles vom Christenthum überhaupt und des Rückfalles ins Judenthum. Wollte Jemand den judaistischen Sinn, gegen den die Redensammlung streitet, nicht ablegen, hoffte er vielmehr nach

pharisäischer Art auf die baldige Offenbarung des von ihm anerkannten Messias Jesus zu Gunsten des jüdischen Volkes, damit dies endlich die verdiente Herrschaft über die Welt antrete, und mußte er statt dessen immer deutlicher sehen, daß das Christenthum eine ganz andere Zukunft habe, als ein irdisches Reich Israels herbeizuführen, so konnte er am Christenthum überhaupt irre werden. In der ersten Zeit machte dasselbe zwar unter den Juden solche Fortschritte, daß man denken mochte, ganz Israel werde sich zuletzt bekehren. Als aber das Volk sich immer mehr verstockte, als zugleich innerhalb der Gemeinde die pharisäisch gesinnte Partei zurückgedrängt wurde und ihren Widerstand gegen die freie Heidenbekehrung aufgeben mußte, da trat die Versuchung zum Rückfall an alle die immer mächtiger heran, welche den pharisäischen Sauerteig nicht gänzlich aus sich hinweggethan hatten. Der Hebräerbrief zeigt, bis zu welcher Höhe die Gefahr des Abfalles allmählig gestiegen war und welche besondere Art und Gestalt sie endlich gewonnen hatte. Wir selbst befinden uns noch in einem früheren Stadium derselben. Noch standen die Fragen von der Verwerfung Israels als Gottesvolkes, von der Heidenmission, überhaupt von der unscheinbaren Gestalt des Himmelreiches im Vordergrund. Wiederum versteht es sich von selbst, daß alle diese Schwierigkeiten in dem Judenchristen ihre eigentliche Energie und Gefährlichkeit erst durch eine pharisäische Gesinnung empfangen mußten. Diese letztere konnte es nicht ertragen, daß das Messiasreich an Abrahams Kindern als solchen vorübergehen könne (Matth. 3, 9, 10);*) sie forderte als nothwendige Voraussetzung des Eintrittes der Heiden in die Gemeinde Christi, daß die letzteren erst Juden geworden sein müßten, um jenes Heiles würdig zu werden (A.-G. 15, 5). Entstand nun das Bedürfniß einer Schrift, welche jener Gefahr des Rückfalles ins Judenthum entgegenträte, so mußte dieselbe im Wesentlichen folgendermaßen geartet sein. Um jenen ärgsten Feind der judenchristlichen Gemeinde, den Pharisäismus, niederzuschlagen, durften ihr die gegen denselben gerichteten Worte des Herrn vornehmlich nicht fehlen; sie mußten gewissermaßen die Seele einer solchen Schrift abgeben. Der Leib derselben konnte nur eine Darstellung der Geschichte Jesu sein, welche sowohl die Erfüllung der messianischen Weissagungen des Alten Testaments in Jesu wie die Schuld Israels in der Verwerfung des Messias und damit die Gerechtigkeit der Verwerfung des Volkes von Seiten Gottes nachwies. In engem Zusammenhang hie-

*) So hält der Talmud, die Frucht des Pharisäismus, an dem Satz fest: daß „jeder Israelit Theil hat an der künftigen Welt." Vgl. Moses Maimonides in Porta Mosis. Oxoniae 1655. Pag. 133.

mit mußten dann die Thatsachen stehen, welche den Uebergang des Reiches Gottes an die Heidenvölker als im Willen Gottes begründet aufzeigten. Dabei durfte aber auf der anderen Seite die Anerkennung des eigenthümlichen Vorzuges des Volkes Israel vor den Heiden wie auch die trotz seines gegenwärtigen Unglaubens bestehen bleibende Aussicht auf einstmalige Annahme in Gnaden nicht fehlen (Matth. 10, 5; 15, 24, 26; 23, 39). Diese Anlage machte nun auch unsere Schrift geeignet, dem noch unbekehrten Israel ein Missionsevangelium zu sein. Diesem Zwecke entspricht ebenso ihr antipharisäischer Grundzug, — denn die pharisäische Gesinnung hielt ja eben das Volk vom Glauben ab — wie ihr positiver Nachweis, daß in Christo der vom Alten Testament geweissagte Messias erschienen sei. Alles also in unserem Werke, was geeignet war, Judenchristen vor dem Rückfalle ins Judenthum zu bewahren, war auch geeignet, den Israeliten zum Christenthum zu bekehren. — Zu diesen Zwecken kamen dann endlich noch solche, welche die besonderen Verhältnisse der Gemeinde darboten. Die wachsende Gefahr der Verfolgung forderte Aufnahme der dahin bezüglichen Worte Christi. In der Entstehung begriffene sittliche Schäden der Gemeinde machten ein gleiches nothwendig. Die durch die wachsende Gliederzahl schwieriger gewordene Organisation der Gemeinde machte genaue Anführung der darauf bezüglichen Worte des Herrn wünschenswerth. Doch diese Nebenzwecke durften den Hauptgang des Evangeliums nicht verändern und das Hervorleuchten seines Hauptzweckes nicht verdunkeln. Unternahm nun irgend einer aus der Zahl der Zwölfe oder ein anderer ein solches Werk zu verfassen, so konnte er aus den eben dargelegten Gründen nicht wohl umhin, in dasselbe „die Redensammlung des Matthäus" aufzunehmen. War es aber Matthäus selbst, der dem geschilderten Bedürfniß abzuhelfen sich entschloß, so lag diese Einverleibung um so näher. Aber auch die geschichtliche Seite unserer Schrift hatte ihre bestimmte Voraussetzung, auf Grund deren sie entstehen mußte. Das war das mündliche Urevangelium, wie wir es früher geschildert haben. Da wir nun hier in der jerusalemischen Gemeinde stehen, so kann auch nur von dem Urevangelium die Rede sein, wie es seine Gestalt *im Munde des Petrus* empfangen hatte. Es war ja der wesentliche Inhalt der Predigt, die in der gewaltigsten Weise im Munde des Petrus an Israel ergangen war. Wer nun in Jerusalem eine schriftliche Darstellung des Lebens Jesu erhielt, der mußte auch darin diesen wesentlichen Inhalt erwarten. Und doch mußte dieser Inhalt des Urevangeliums, der seine Ausprägung im Munde des Petrus empfangen hatte, eine etwas andere Art erhalten durch den eigenthümlichen

Zweck unserer Schrift. Es galt ja nicht diesen Inhalt zur ersten Kenntnißnahme darstellen. Das war bei den Heiden der Fall. Ihnen mußte Jesus dargestellt werden, wie er war. Den Juden oder Judenchristen, die ihn kannten, sollte bewiesen werden, daß er die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen sei. Da durften die Lebensbilder des Herrn nicht um ihrer selbst willen für die lebendige Anschauung ausgeführt und bis ins Einzelne geschildert werden, — wie wir das im Markusevangelium gefunden haben — sondern es mußten auch die geschichtlichen Begebenheiten wie größeren Redeganzen nach bestimmten sachlichen Gesichtspunkten vereinigt und so dargestellt werden, daß ein Beweis aus ihnen hervorging. Es konnte dabei weder auf eine chronologische Folge ankommen, noch auf die Schilderung des Einzelnen. Es mußte an jeder Begebenheit nur die Seite hervorgehoben werden, auf welche sich der beabsichtigte Beweis gründete. So ist denn im Matthäusevangelium nicht das einfache und ungebrochene Licht der Thatsache, wie bei Markus, sondern es ist das zerlegte Licht. Es ist das Licht, welches eine bestimmte Farbe zeigt. Eben damit ist gegeben, daß dies gebrochene Licht nicht das Ursprüngliche ist. Auch sind die Einzelbilder, die Bestandtheile des Urevangeliums, nicht nur in verkürzter Gestalt zu Gruppen von drei oder vier Gliedern zusammengefügt, sondern eine Anzahl von Gruppen wiederum zu einem größeren einheitlichen Abschnitt vereinigt. So bilden die Gruppen vom demüthigen Knecht Jehovahs (8, 1—17), vom mächtigen Menschensohn (8, 23—9, 8), vom barmherzigen Heiland aller Gläubigen (9, 18—33) nur Theile einer großen Gruppe, welche Thun und Leiden des Messias darstellt. Und auch diese Gruppe steht nicht stelbständig da, sondern ist die zweite Hälfte eines der sieben Hauptabschnitte unseres Evangeliums. Derselbe erstreckt sich von 4, 18—9, 34 und soll die Lehr- und Heilthätigkeit Jesu in Galiläa schildern (4, 23 vgl. 9, 35). In der ersten Hälfte dieses Abschnittes (5, 1—7, 27), welche man die Bergpredigt zu nennen pflegt, erfüllt Jesus das Gesetz des Alten Testamentes (5, 17), in der anderen erfüllt er, was die Propheten vom künftigen Messias und seinem Wirken geweissagt haben (8, 17).

Man erkennt, wie weit diese complicirte schriftstellerische Anordnung von der Einfachheit des mündlichen Urevangeliums entfernt ist. Unser Evangelium ist eben als Ganzes betrachtet ein durchaus planmäßig angelegtes schriftstellerisches Werk, welches nur in seinen Urbestandtheilen auf frühere Stufen der Entwickelung des synoptischen Schriftthums zurückweist. Das ist zunächst die Redensammlung, sodann das mündliche Urevangelium.

Während aber die Redensammlung nur dem Umfang nach verändert, d. h. erweitert und vermehrt wurde, wurden die Gruppen des Urevangeliums nicht nur vermehrt, sondern auch in ihrer Wesensbeschaffenheit verändert. Die Redensammlung war in dieser Beziehung das herrschende Princip, insofern die eigentliche Absicht unsrer Schrift darin gegeben ist. Durften wir sie als die Seele unseres Werkes bezeichnen, das Urevangelium aber und was sonst Geschichtliches hinzutrat als den Leib, so werden wir verstehen, daß die Seele sich diese Stoffe anähnlichte. Es fand eine Verkürzung der in epischer Breite ausgeführten Einzelbilder des Urevangeliums statt und eine Zuspitzung auf die Pointe, welche der Absicht der Schrift entsprach.

Wollen wir die Anordnung des Evangeliums auffinden, so sind es zwei Bemerkungen, die uns auf das Richtige führen werden. Zunächst wissen wir, daß der Verfasser dem historischen Gefüge seiner Schrift „die Erinnerungen des Petrus" zu Grunde legte. So dürfen wir annehmen, daß derselben auch die Zweitheilung des Urevangeliums eignen werde. Sehen wir unser Evangelium hierauf an, so bemerken wir, daß der Verfasser da, wo er nach einer eigenthümlichen Vorgeschichte das erste Stück „der Erinnerungen des Petrus" aufnimmt und so das eigentliche Evangelium anhebt, dasselbe mit den Worten einleitet „*ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*" (4, 17). Es ist die Predigt des Täufers, in die Jesus eintritt.

Sehen wir dann auf den Höhepunkt der Thätigkeit desselben, den wir von Markus her kennen, so kennzeichnet denselben Matthäus in deutlicher Weise dadurch, daß er die zweite Hälfte der Schrift, das jerusalemische Evangelium beginnen läßt mit den Obigem entsprechenden Worten: „*ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων* ꝛc. (16, 21). Keim bezeichnet diese zwei Stufen des öffentlichen Lebens Jesu passend als „Amtsantritt in Galiläa mit dem Bußruf und der Reichspredigt und Antritt des Todesganges mit dem Leidensruf und der Zukunftspredigt." *)

Aber bei dieser Zweitheilung darf man nicht stehen bleiben. Aus der Redensammlung wissen wir, daß Matthäus nach der Siebenzahl anzuordnen liebt. Nur durch die Verbindung dieser beiden Bemerkungen gelangt man zu der wirklichen Anordnung des Buches. Da sich die Siebenzahl

*) Leben Jesu I S. 52.

in vier und drei einzutheilen pflegt, wie dies z. B. bei den Makarismen der Fall ist, so werden wir in der ersten größeren Hälfte unseres Evangeliums vier, in der zweiten drei Stücke voraussetzen dürfen. Eine nähere Untersuchung bestätigt das. Das Evangelium zerfällt in folgende Theile:

1) Die Vorgeschichte 1, 1—4, 16.

2) Das Auftreten des Herrn als des Propheten und Heilandes. Die Bergpredigt und der Cyklus der zehn Wunderthaten 4, 18—9, 34.

3) Die Fürsorge des Herrn für das Volk durch seine Jünger und die trüben Erfahrungen, welche er an den Schichten des Volkes macht, an dem Täufer und den seinigen, an der Masse des Volkes, an den Pharisäern 9, 35—12, 45.

4) Der Herr zieht sich vom Volke, zu dem er nur noch in Gleichnissen redet, auf seine Jünger zurück und erzieht sie zum Glauben 12, 46—16, 20.

Mit dem Bekenntniß des Petrus beginnt das Jerusalemische Evangelium, das in drei Stücke zerfällt:

5) Die Belehrung der Jünger über Leiden und Sterben des Menschensohnes, über die Selbstverleugnung als Gesetz des Himmelreiches 16, 21—20, 16. Die dritte Wiederholung der Todesweissagung zeigt hier den Abschnitt an.

6) Die Vorbereitungen zum Tode Jesu. Was Jesus noch dem Volke, seinen Obersten und Schriftgelehrten, was er noch seinen Jüngern zu sagen hat 20, 17—25, 46.

7) Tod und Auferstehung des Herrn 26, 1—28, 20.

Zweck und Bedeutung unserer Schrift erscheint der eingehenden Betrachtung deutlich in den Anfangs- und Endworten. Die Ueberschrift lautet: „Geschichtsbuch Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams." Das Ende aber ist das Wort des Auferstandenen an die Elfe: „Gegeben ward mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Gehet hin und machet alle Völker zu meiner Jüngerschaft, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes und sie halten lehret alles, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende." Daß der Auferstandene von sich sagen konnte „Mir ward gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden" und daß er seine Apostel auffordern konnte, alle Völker zu seiner Jüngerschaft zu machen, das erwies ihn als den Sohn Davids (Psalm 2; 110) und als den Samen Abrahams, in welchem alle Völker gesegnet

werden sollten (Genes. 12, 3; 22, 18). Es ist das Evangelium vom Reich der Himmel, wie wir aus der Redensammlung schon wissen; daher handelt es von dem königlichen Davidssohne, der den Abrahamssegen in jenem Reiche allen Völkern bringen wird.

I. Abschnitt: Vorgeschichte 1, 2—4, 16.

So erweist nun unsre Schrift in einem ersten Stück die Abstammung Jesu von Abraham und David, dies aber so, daß zugleich durch eine zeitliche Harmonie der Geschichtsperioden Israels in die Augen fällt, es sei mit Jesu Erscheinung in der That die Zeit erfüllt, auf welche die Geschichte des alten Testaments hinläuft. Dieser chronologische Beweis ergibt sich dadurch, daß die in drei mal vierzehn Gliedern vom Evangelisten angelegte Genealogie ein solches Ebenmaaß der Zeiten erkennen läßt (Matth. 1, 2—16; 17).*) In einem zweiten Stück (1, 18—25) wird erzählt, wie durch göttliche Wunderkraft und Weisheit der scheinbare Widerspruch göttlicher Weissagungen gelöst ward, daß der verheißene Messias allein durch Gotteskraft ins Dasein trete und dennoch durch seine Geburt dem Hause eines Davididen angehöre (V. 23; 20). Doch auch die Heidenwelt war nicht ohne Zeichen und Ahnung, daß die Erlösung bevorstehe. Wie wäre auch die spätere Bekehrung ganzer Völker möglich gewesen ohne irgend eine Vorbereitung? Solche Ahnungen und Zeichen aber waren nach der Völker Art verschieden. Der Evangelist erzählt, was für ein Zeichen den sternkundigen Weisen der Ostvölker zu Theil geworden sei. Durch einen Stern des Himmels ward ihnen die Nähe des Himmelreiches verkündigt, und sie zögerten nicht, dem König der Juden ihre Huldigung darzubringen.

Statt zu freudigem Glauben bewegt zu werden ward Jerusalem samt seinem König in Schrecken gesetzt durch die Kunde der Magier. So konnte es geschehen, daß Israels Obrigkeit das große Zeichen nur benutzte, um dem Neugebornen nach dem Leben zu streben (2, 1—12). Darum ward nun der Messias seinem Volk und Land entführt und entfremdet, darum

---

*) Vgl. hiefür, wie für das folgende: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1856 (Bd. 31) S 2 ff.; und Weiß in Studien und Kritiken 1861 S. 31 ff. — Die Zeitperiode von Abraham bis David entspricht, wenn man den Unterschied der Zeitdauer der früheren und späteren Geschlechtsalter beachtet, der Geschichtsperiode von David bis zur babylonischen Gefangenschaft und endlich der dritten von da bis Christus. Um dies zu zeigen, läßt der Evangelist den vorgefundenen 14 Gliedern der ersten Periode je 14 der zwei folgenden entsprechen.

ward seine selige Erscheinung den Orten gesegneter Verheißung (V. 6. 16.) zum Wehegeschrei, darum blieb endlich der Davidssohn für sein Volk der verachtete Nazarener. In alledem aber erfüllte sich die Schrift (2, 13—23).

Daß es aber mit der ersten Erscheinung Jesu einen solchen Ausgang nehmen konnte, das will noch tiefer als durch das Verhalten der weltlichen Obrigkeit Israels begründet sein. Diese tiefere Begründung gibt nun der Evangelist, indem er das erste Stück der Redensammlung in das Evangelium eintreten läßt. Der Täufer straft die Art der geistlichen Lenker des Volkes und weissagt das Ende desselben, sofern es ohne μετάνοια bleibt (3, 1—12). Den hochmüthigen Lehrern Israels tritt dann gegenüber, in der Taufgeschichte, der demüthige Knecht Jehovahs, der alle Gerechtigkeit zu erfüllen bereit ist, darum aber auch als der geliebte Sohn des Vaters bezeugt wird (V. 13—17). Endlich zeigt noch der Evangelist in der Versuchungsgeschichte, wie Christus in der pharisäischen Sinnesart den dahinterstehenden Willen des Teufels erkannt und im Geiste denselben überwunden hat, ehe er zur Bekämpfung jener Gesinnung im Volke sich erhob (4, 1—11).*) Während die letzten drei Stücke der Redensammlung entnommen wurden, fügt der Evangelist den folgenden kleinen Abschnitt wieder selbständig an, wie er jenen die Vorgeschichte Kap. 1 und 2 vorausgeschickt hatte. Wie aber diese durch die Anführung alttestamentlicher Weissagungen sich charakterisirt, so auch das folgende. Es kennzeichnen sich hiedurch im Gegensatz zu den dem Urevangelium und der Redensammlung entnommenen Stücken die dem Evangelium insonderheit eigenthümlichen Theile, in denen es dem Evangelisten die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen zu zeigen gilt. Aus der Gesinnung, in welcher der Herr die Versuchung des Teufels überwand, ging wie sein ganzes Werk, so auch der erste Schritt zu demselben hervor. Demüthig in die Predigt des Täufers eintretend begann er in dem verachteten Galiläa seinen Beruf auszuüben, eben hiemit die Schrift erfüllend (4, 12—17).

Es beginnt mit dem Worte ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν ꝛc. 4, 17 die erste Hälfte unserer Schrift oder das galiläische Evangelium (vgl. 16, 21).

Während bis hieher alles Betrachtete durchaus dem eigenthümlichen Zweck unseres Evangeliums entspricht und diese Art offen an sich trägt, begegnen wir jetzt zuerst einem Stück, das nicht diesen specifischen Cha-

*) Vgl. oben das über den ersten Theil der Redensammlung Gesagte.

rakter an sich trägt, sondern wie ein beziehungsloses Ereigniß den planmäßigen Zusammenhang zu unterbrechen scheint. Es ist die Berufung der zwei Jüngerpaare (4, 18—22). Der Evangelist bedurfte einer Erwähnung der Jüngerwahl, da sogleich in der ersten großen Rede, mit der die Redensammlung das messianische Wirken Jesu einführt und mit der ihn auch der Evangelist beginnen lassen wollte, die Jünger in der Nähe des Herrn vorausgesetzt werden (5, 1, 2; 11—16; 6, 9;)*) Er hätte also die Wahl der Jünger vorausschicken müssen. Aber da er die eigne Berufung in einem späteren Zusammenhang folgen lassen wollte (9, 9 ff.), die Gesamtheit der Jünger ebenfalls erst bei einer späteren Gelegenheit auftreten sollte (10, 1—4), so ließ er auf Grund der Absicht, den wesentlichen Inhalt der „Erinnerungen des Petrus" seinem Evangelium einzuverleiben: hier das erste Stück derselben eintreten (Mark. 1, 16—20). Die Beziehung zum vorhergehenden ist aber, daß Jesus wie er sich nicht scheute, im verachteten Galiläa sein Werk zu beginnen, so auch galiläische Fischer nicht unwerth fand, seine Jünger zu werden.

Mit 4, 18 beginnt nach der eben betrachteten Vorgeschichte der zweite große Abschnitt unseres Evangeliums. Er enthält das messianische Wirken Jesu in Lehre und Thaten als Erfüllung des Gesetzes und der Propheten. Der angegebene Vers gibt die Ueberschrift: von der Predigt des Evangeliums vom Reich und von den Krankenheilungen. Dieser Abschnitt endigt 9, 34, indem 9, 35 als Wiederholung von 4, 23 ebendahin zurückkehrt.

II. Abschnitt: Jesus, der Prophet und Heiland 4, 18—9, 34.

In seiner Darstellung der Lehre Christi hält sich nun der Evangelist wesentlich an die eigne Redensammlung, in der Schilderung der Thaten des Erlösers legt er das Urevangelium zu Grunde; doch in beidem verfährt er nicht sklavisch. Dort hat er nicht hinwegzuthun, sondern nach dem erweiterten Plane seines Werkes hinzuzufügen. Hier findet nicht nur eine Vermehrung statt; sondern er bestimmt auch nach seinen Gesichtspuncten Stellung und Farbe der einzelnen Thatsachen.

Um den Herrn als den vom alten Testament verheißenen Propheten, der Gesetz und Propheten erfüllt (5, 17), zu zeigen, entnimmt Matthäus seiner Redensammlung die Bergpredigt und läßt sie das Werk Christi er-

*) Man sieht, daß dies die Einleitungsworte des Evangelisten und Stellen aus dem oben von uns als Jüngerrede bezeichneten Theile der Bergpredigt sind. Hievon später.

öffnen; aber er vermehrt sie zugleich nach dem erweiterten Plane seiner Schrift. Mittelpunct und Kern bleibt die antipharisäische Volksrede, die der Redensammlung angehörte. Hiezu treten Worte des Herrn aus der Jüngerrede, die, wie wir oben sahen, sich an jene angeschlossen hatte; aber auch manches, was zu einer anderen Zeit und an einem anderen Orte geredet worden war; so das Gebet des Herrn 6, 9 ff. Luk. 11, 2 ff. Wie Matthäus später die Thatsachen nach sachlichen Gesichtspuncten an einander reiht, so verfährt er auch mit den Worten Jesu. Das Verlangen, daß er chronologisch und topographisch genauer hätte verfahren sollen, ist als unberechtigtes Vorurtheil einfach abzuweisen. Der Evangelist, welcher weder Chronist noch Historiker im modernen Sinn des Wortes ist, hat ein Recht, zusammenzustellen, was sachlich zusammengehört und durch solche Zusammenordnung sich gegenseitig beleuchtet und ergänzt.

So fügt er zu den ursprünglichen sieben Seligpreisungen eine achte hinzu, an die um der Gerechtigkeit willen Verfolgten, welche Christus wohl zu einer anderen Zeit ausgesprochen hat. Sie wird dann in den folgenden Versen auf die Jünger angewendet. Daran schließt sich das Wort vom Salz der Erde und Licht der Welt, als was sich die Jünger wissen müssen, um die geweissagten Verfolgungen willig zu ertragen. Wiederum sollen sie denselben nichts anderes als die Aeußerungen dieses ihres Wesens, die guten Werke, entgegenstellen (5, 10—16). Daß der Evangelist diesen Gedankenzusammenhang hier einschob, hat zunächst in den geschichtlichen Verhältnissen der Gemeinde seinen Grund. Schon drohten von Seiten der immer fanatischer werdenden Juden ärgere Verfolgungen; wiederum bedurfte die Gemeinde der Aufforderung zur Offenbarung ihres Wesens in guten Werken, um dadurch zur Bekehrung der Verfolger zu wirken. Von hier aus hat man auch die Anfügung der ganzen zweiten Hälfte der Bergpredigt des Evangeliums an die Bergpredigt der Redensammlung (5, 17—6, 18) aufzufassen. An die Stelle der ursprünglichen Aufopferungsfreudigkeit in der jerusalemischen Gemeinde war allmählig ein ängstlicheres Sorgen um irdischen Besitz getreten. Wie der wirklich in dieser Gemeinde vorhandenen Noth der Heidenapostel Paulus durch seine Kollecten zu Hülfe eilte, so tritt Matthäus den daraus entspringenden unchristlichen Sorgen mit den Worten des Herrn entgegen von dem Vertrauen auf Gott, das die Sorgen ausschließt, und vom Gebet (6, 19—34; 7, 7—11). An das Verbot des pharisäischen Richtens (7, 1—5), das noch zur Bergpredigt der Redensammlung zu rechnen ist, schloß der Evangelist noch das Wort von den Perlen, die man nicht vor die Säue werfen soll (7, 6).

Auch dies Wort gehört gewiß wie das Herrngebet einer andern Zeit an und hatte eine besondere Veranlassung. Der Evangelist weist ihm nach seiner Gewohnheit, einzelne Worte einem größeren Ganzen einzuverleiben, diesen Ort an, weil es in der jerusalemischen Gemeinde vorkommen mochte, daß Glieder im Bekehrungseifer die Geheimnisse des Christenthums dem Hohn und der Verachtung unwürdiger Volksgenossen preisgaben.

Den Schluß bildete endlich 7, 24—27, das Wort von dem Mann, der sein Haus auf den Fels und dem, der es auf den Sand baute. Schon mehrten sich, wie 5, 10 ff. zeigte, die Anzeichen, daß arge Stürme über die Gemeinde hereinbrechen würden. So that es noth, mit diesem Ausspruch des Herrn, welcher das verschiedene Geschick derer weissagt, denen es um sein Wort ernst ist oder nicht, die Bergpredigt zu schließen.

Neben das Lehren des Herrn stellt der Evangelist die weitere Berufsthätigkeit (4, 23 κηρύσσειν καὶ θεραπεύειν), in welcher sich das Messiasweseu desselben erweist. Von nun an beginnt die dauernde Parallele des Markusevangeliums. Hier tritt also wie in dem letzteren so auch im Matthäus das Urevangelium zu Tage. Es folgt der Cyklus der zehn Wunderthaten, welcher selbst wieder in kleinere Gruppen zerfällt. Die erste zeigt Jesum in der mitleidigen Uebernahme menschlichen Elendes, durch welche sich Christus als den vom Propheten Jesaia geweissagten Knecht Gottes offenbart (8, 1—16; 17). Jesus der Hohepriester. In diesem Zusammenhang konnte aber die erste Wunderthat Jesu aus den „Erinnerungen des Petrus" nicht verwendet werden (Mk. 1, 23—28); denn sie stellte vielmehr die Macht Jesu über die bösen Geister, als seine duldende Liebe, ins Licht. Jene Machtherrlichkeit Jesu wollte dagegen Matthäus erst in der folgenden Gruppe beschreiben. Was aber das Urevangelium sonst noch von Thaten Jesu an jenem Tage enthielt, das war alles geeignet, jene Seite seiner messianischen Thätigkeit zu illustriren. Dies also fügt der Evangelist dem ersten Abschnitt ein, doch erst nachdem er zwei Thatsachen vorausgeschickt hat. Die erste, eine Aussätzigenheilung (8, 1—4), entnahm er der ersten Gruppe der Erinnerungen des Petrus (Mk. 1, 40—45); sie zeigt, wie der Aussätzige dem Herrn nicht zu unrein war, um ihn zu berühren und zu heilen. Daran schließt er die Heilung des Knechtes des heidnischen Hauptmanns von Kapernaum (8, 5—13); ein Stück, das wir der Redensammlung zuschreiben mußten. An unserer Stelle nun dient es, abgesehen von dem Zweck, den es als Theil der Redensammlung hat, dazu, zu zeigen, wie auch der Heide ihm nicht zu gemein war, um dessen Bitte zu erfüllen. Jetzt kehrt Matthäus zum Ur-

evangelium zurück. Es folgt die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (8, 14, 15. Mk. 1, 29—31). Matthäus kürzt das Thatsächliche ab. Von dem noch bei Markus folgenden nimmt er soviel hieher, als seinem Zwecke dient: V. 16. Warum man aber so spät noch viele Kranke zu Jesu brachte, zeigt nur der Zusammenhang bei Markus; es war am Sabbath, und man hatte erst das Ende desselben erwarten müssen.

Neben das Bild des demüthigen Knechtes Gottes, welcher die Krankheiten der Menschen auf sich lud (V. 17), stellt der Evangelist zwei Aussprüche, welche die Heimatlosigkeit wie die Rastlosigkeit des Herrn ausdrücken und scheidet durch sie erste und zweite Gruppe (8, 18—22). Sie bezeugen die Demuth und den Eifer des Knechtes Gottes. Ihre Kürze hatte die mündliche Ausbreitung befördert. Lukas nahm später noch einen dritten ähnlichen Ausspruch in seine Redensammlung auf, oder fand ihn schon vor (Luk. 9, 57 ff.).

Wie vorher in drei Beispielen die Demuth des Knechtes Gottes sich darstellte, so schildert der Evangelist in den drei Thaten der zweiten Gruppe die wunderbare Macht des Sohnes Gottes über alle feindlichen Gewalten (8, 23—9, 8). Jesus der König. Man versteht, daß hiemit eine andere Reihenfolge der Einzelbilder gegeben ist, als wir sie bei Markus finden; ohne daß wir hier sagen könnten, wer von den beiden Evangelisten von der Reihenfolge des Urevangeliums weiter abgewichen sei. Dem nächsten Stück bei Markus (2, 1—12) „Heilung des Paralytischen" schickt Matthäus zwei andere von Markus später erzählte voraus: (Mk. 4, 36—41) „Stillung des Sturmes", (5, 1—20) „Heilung des Gadarener Besessenen". Da diese letztere Erzählung die Mk. 1, 23—27 berichtete Dämonengeschichte noch an Bedeutung übertrifft, so genügte jene allein dem Zwecke unseres Evangeliums. Die drei genannten Wunderthaten Jesu zeigen, daß er Macht hat über die wilden Kräfte der Natur, über die Dämonen und endlich auch, die Sünde zu vergeben, wie Leibeskrankheit zu heilen. Wiederum hat Matthäus abgekürzt und nur betont, was seinem besonderen Zwecke dient.

Schon war bei der Sündenvergebung, mit der in der letzten Erzählung Christus den Paralytischen begnadigt, der Widerspruch der Schriftgelehrten hervorgetreten, aber noch vor dem wunderthätigen Worte des Herrn verstummt. Den beginnenden Gegensatz zeigt der Evangelist weiter, indem er aus der Redensammlung die beiden Stücke: von seiner eigenen Berufung und dem Zöllnermahl sowie von dem Tadel der Johannesjünger hier anfügt (9, 9—17). Wieder trennt er durch diese zwei Stücke die

zweite und dritte Gruppe. Es zeigt sich darin der wachsende Widerspruch, zugleich aber auch seine Niederlage durch das sieghafte Wort des Herrn. Indem aber Matthäus so den Tag seiner Berufung in die Erzählung einführt, fügt er in der dritten Gruppe noch an, was jener Tag an wichtigen Ereignissen enthielt, um die Wirksamkeit Jesu in ihrer ganzen Fülle darzulegen. Es ist eine Gruppe von vier Stücken. Da hat er zunächst ein Doppelereigniß zu berichten, welches auch die „Erinnerungen des Petrus" enthalten: die Erweckung des Töchterleins Jairi und die Heilung des blutflüssigen Weibes (9, 18—26; Mk. 5, 22 ff.). Auch hier, wo Matthäus als Augenzeuge spricht, erzählt er so, wie er gewohnt ist; nicht episch malerisch, wie Petrus-Markus, sondern die Schilderung zusammenziehend und nur die durch den Zusammenhang als wichtig gegebenen Punkte hervorhebend.

Den Schluß der Ereignisse dieses Tages machen die Heilungen zweier Blinden und eines Dämonischen, der stumm war. Hier faßt sich Matthäus ganz kurz. In allen diesen Erzählungen gilt es ihm nur, zu beweisen, wie Christus nichts als Glauben verlangt. Der Glaube siegt über den Tod; macht durch bloße Berührung gesund; hält Christum auf dem Wege auf; bringt endlich dem noch Hülfe, der selbst sich Christo nicht nähern kann.

Diese ganze Fülle der wunderthätigen Wirksamkeit Jesu läßt hier Matthäus auftreten zugleich im Blick auf zwei unmittelbar folgende Worte Christi, welche der Redensammlung angehörten und die mit ihrem Zusammenhang die nächsten Abschnitte des Evangeliums bilden: nämlich 10, 8 die Anweisung an die Jünger, in die Wirksamkeit ihres Meisters einzutreten, und 11, 5 die Schilderung dieser Wirksamkeit im Munde des Herrn den Jüngern Johannis gegenüber. Wenn es in der letzteren Stelle heißt: „Blinde werden sehend und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Todte werden erweckt und Armen wird das Evangelium gepredigt", so bietet für all das Angeführte die Wunderzusammenstellung 8, 1—9, 33 je ein Beispiel. Wir haben aber hier den deutlichen Beweis, daß die Bildung jener großen Gruppe der zehen Wunderthaten durch die Redensammlung herbeigeführt ist und keineswegs dem Urevangelium angehört. Das letztere enthielt nur Gruppen von kleinerem Umfang.

Indem der Evangelist schließlich den geringen Erfolg solcher Werke Christi berichtet, da es das Volk nur zu einem leeren Staunen brachte, die Pharisäer aber den Herrn der Hülfe Beelzebubs beschuldigten (9, 33, 34), bereitet er damit den Uebergang zu dem folgenden Abschnitt. Mit der allgemeinen Angabe der Thätigkeit Jesu, mit welcher dieser Abschnitt

begann, schließt ihn der Evangelist (4, 23; 9, 35). Während er aber dort noch den scheinbar günstigen Erfolg hervorhebt (4, 24, 25), indem die hilfsbedürftige Menge von weit und breit zu Jesu strömte, schildert er hier das Erbarmen des Herrn über den elenden Zustand des Volkes, das wegen seiner Führer nicht zum Glauben kommen kann (9, 36). Es bedarf einer neuen Obrigkeit für dies Volk und mehr Arbeiter für das große Arbeitsfeld (9, 37, 38).

III. Abschnitt 9, 35—12, 45.

Die Fürsorge des Herrn für das Volk durch seine Jünger und die traurigen Erfahrungen, die er an seinem Volke macht.

Das nächste Stück 10, 1—42 das Apostelverzeichniß und die sogenannte Instructionsrede an die Jünger enthaltend leitet zum folgenden größeren Abschnitt über. Zunächst sagt dasselbe, daß und wie der Herr seine Jünger ganz und gar in seine eigne Thätigkeit eintreten läßt (9, 37, 38; 10, 1, 7, 8, 40). Insofern bildet es nur eine Erweiterung des Vorhergehenden. Da unser Kapitel aber zugleich den Unglauben des Volkes und den Haß seiner Obersten zur Voraussetzung hat (9, 33—38), so weist es schon auf den mit Kap. 11 beginnenden Theil des Evangeliums hin, welcher den Mißerfolg der Erlöserwirksamkeit Jesu bei dem Volke schildert. Mit dieser Beziehung hängt auch die Vermehrung zusammen, welche das Stück der Redensammlung erfahren hat, welches Matthäus hier einschob. Zuerst gab der Evangelist, nachdem er erzählt, daß der Herr die Zwölfe in seinen Beruf eintreten ließ, ein Namenverzeichniß dieser Zwölfe (10, 1—4). Dann fügt er die kurze Jüngerrede an, welche die Redensammlung enthielt (5—15 und 40—42). Darin ist gesagt, daß die Jünger wie der Herr selbst sich in ihrer Thätigkeit auf Israel beschränken sollen, denn noch ist Israel nicht verworfen (5, 6); daß sie den Segen des Himmelreichs mit Aufopferung des eignen Wohlseins allen anbieten (7—10), daß sie dies aber auch im Bewußtsein des Werthes ihres Berufes thun sollen (11—15 und 40—42). In diesen Zusammenhang fügte Matthäus bei Abfassung des Evangeliums V. 16—39 ein, einen Abschnitt von ähnlichem Inhalt und Zweck, wie der Theil der Bergpredigt 5, 10—16. Die der Gemeinde drohenden Verfolgungen machten es zur Stärkung derselben nothwendig, hier mitzutheilen, was Christus von den Verfolgungen gesagt hatte, welche die Fortführer seines Berufes treffen würden. Der Abschnitt zerfällt in zwei Theile, von denen

der zweite V. 24—39 enthält, was den Jüngern Christi in Ausübung ihres Berufes für alle Zeit zum Troste gesagt ist (24—39), der erste aber eschatologischen Inhaltes ist. Hier ist es besonders das Wort V. 23 „Wann sie Euch aber verfolgen in dieser Stadt, so fliehet in die andere; denn warlich ich sage Euch, Ihr werdet nicht die Städte Israels zu Ende bringen, bis daß des Menschensohn kommt", das Anstoß erregt. Es will ganz im Zusammenhang mit V. 5. 6 genommen sein und geht von der Voraussetzung aus, daß die Predigt auf Israel beschränkt sei. Nun war es zuerst unmöglich, daß Christus den für das Zwölfstämmereich auserwählten Zwölfen von vorn herein sagen konnte, daß ihre Arbeit an Israel vergeblich sein und auf die Heiden übergehen werde. So hat ihnen Christus sein Leiden und Sterben erst von einem gewissen Zeitpunct an offenbart (Matth. 16, 21). Wenn er nun von Verfolgungen in Israel zu ihnen reden mußte, so hat er diese nicht als Anlaß für sie hingestellt, Israel aufzugeben und zu den Heiden zu gehen, sondern ihnen die Hoffnung mitgegeben, daß es ihnen auch innerhalb Israels nicht an Raum fehlen werde, bis er sie aus der Hand der Feinde errette.

Aber auch wenn wir genöthigt wären anzunehmen, daß das Wort in späterer Zeit geredet worden, so hat es seine volle Bedeutung für die, welche mit ihrer missionirenden Thätigkeit in Israel ausharrten, bis der Herr durch sein Kommen zum Gericht ein Ende machte. Bis dahin hat es der judenchristlichen Gemeinde in Israel nicht an Raum, weder für ihre Predigt, noch für ihre Rettung (mag man das οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ so oder so verstehen) gefehlt, wie die Thatsache bewiesen hat. —

Es folgt der Haupttheil des dritten Abschnittes, welcher den übelen Erfolg schildert, den das Heilandswirken Jesu samt dem seiner Jünger in Israel hatte: 11, 1—12, 50.

Bezüglich Kap. 11, welches von dem Verhältniß des Täufers und des Volkes zu Jesu handelt und das, nur durch das Wort über Chorazin und Kapernaum 11, 20—24 vermehrt, der Redensammlung entnommen ist, mag auf das oben gesagte verwiesen sein.

Indem der Evangelist in Kap. 12 darangeht, den Unglauben der Pharisäer, der Leiter des Volkes, genauer zu schildern, holt er hiezu weiter aus. Die Redensammlung bot ihm hiefür 12, 24—45: die Worte Christi gegenüber der pharisäischen Beschuldigung von dem Reiche Beelzebuls, von der Sünde wider den h. Geist, von der Heuchelei, vom Zeichen Jonas', von den sieben unreinen Geistern. Ehe aber der Evangelist diesen

Höhepunct in seine Darstellung einführt, läßt er zwei Erzählungen vorausgehen, welche den Fortschritt der Feindschaft der Pharisäer darstellen. Es sind die Stücke vom Aehrenausraufen und von der Heilung der verdorrten Hand 12, 1—14. Verstummten die Pharisäer noch auf Jesu Belehrung wegen ihres Anstoßes am Aehrenausraufen, so berathen sie nach dieser Sabbatheilung seinen Untergang. Wie aber Markus auf die Erzählung dieses Vorganges eine allgemeine Schilderung des Wunderwirkens Jesu folgen läßt, so stellt auch Matthäus den Angriffen der Pharisäer das Wesen des Thuns Jesu gegenüber (Mk. 3, 7—12; Matth. 12, 15—21). Nur thut er dies dem besonderen Zweck seines Evangeliums gemäß. Markus stellt in jenem Abschnitt die Herrlichkeit und Erhabenheit der Werke Christi ins Licht. Matthäus hebt den Zug aus dieser Schilderung hervor, der ihn berechtigt, in dem Thun Jesu die Erfüllung der Weissagung des Propheten von dem demüthigen und erbarmungsreichen Knecht Gottes zu sehen. Diesen stellt er den auf Unheil sinnenden Pharisäern (12, 14) gegenüber.

Es folgt nun jener größere der Redensammlung entnommene Redencomplex, dessen Inhalt wir oben angaben. In der Beschuldigung, daß Christus des Teufels Diener sei, zeigt sich die letzte Konsequenz des pharisäischen Unglaubens. Derselbe wird von Christo gerichtet (V. 31—37). Es wird die Zeichensucht auch der besseren Pharisäer gestraft (38—42). Endlich das Geschick des von den Pharisäern mißleiteten Volkes nach der Zeit der Gnade in einem ernsten Gleichniß geweissagt (43—45).

Um das Maß des Mißerfolges aber voll zu machen, berichtet der Evangelist noch, daß es auch der eignen Familie des Herrn an dem rechten Glauben gefehlt und daß er sich von ihr ab seinen Jüngern zugewendet habe (12, 46—50).

IV. Abschnitt: Jesus und seine Jünger 12, 46—16, 20.

Schon mit dem letzten kleinen Stück (12, 46—50) beginnt wieder die Parallele der beiden ersten Evangelien. Ohne daß man auch hier ein Recht hätte zu sagen, daß Markus das Urevangelium selbst enthielte, von welchem Matthäus abhängig wäre — da vielmehr der letztere nur von dem mündlichen Urevangelium ausgeht, jener dagegen das Matthäusevangelium berücksichtigt — muß man doch zugestehen, daß Markus im Anschluß an die Predigt des Petrus in ursprünglicher Weise berichtet (z. B. 3, 20, 21) und daß der abgekürzte Bericht des Matthäus (12, 46

„ἔξω“) sich nur aus der Darstellung des Markus (3, 20 „εἰς οἶκον“) erklärt.

Der nächste Abschnitt 13, 1—14, 12 bildet in ähnlicher Weise den Uebergang zu dem folgenden größeren Theile des Evangeliums, wie Kap. 10 zu dem vorhergehenden. Mit diesem ist Kap. 13 insofern verbunden, als es der Herr noch mit dem ungläubigen Volke zu thun hat und die Geheimnisse des Himmelreiches demselben durch Parabeln ebenso zu verhüllen als nahe zu bringen sucht. Das ungläubige Volk hat es endlich soweit gebracht, daß der Herr nur noch in Gleichnissen zu demselben reden kann (13, 10—15). Auch hiemit erfüllte aber Christus die Schrift (13, 14, 15; 34, 35). Von diesem Volke nun wendet sich der Herr, wie vorher von seiner Familie, zu seinen Jüngern und deutet ihnen die Gleichnisse. Damit aber leitet unser Kap. zum Folgenden über, indem der Herr von da an ganz sich seinen Jüngern widmet und das Volk seine selbstgewählten Wege gehen läßt. Dies Verhalten des Herrn zu motiviren, dient dann der Vorgang in Nazareth und der Bericht über das Ende des Täufers (13, 53—58; 14, 1—12).

Betrachten wir noch den Inhalt der Parabelsammlung mit Rücksicht auf den eigenthümlichen Zweck des Evangeliums. Die erste Parabel, welche Markus als Beispiel der Lehrart des Herrn aufführt, hat im Matthäusevangelium, das in der Bergpredigt und anderen Reden Inhalt wie Art der Lehre Jesu gezeigt hat, vielmehr den Zweck, zu erklären, wie es möglich sei, daß das Volk der guten Predigt vom Himmelreich gegenüber so verstockt bleibe. Das Gleichniß vom mancherlei Acker, der den guten Samen auf so verschiedene Weise aufnimmt, erklärt diese Thatsache. Pharisäer und Sadducäer in ihrer Verstocktheit werden im Gleichniß durch den festgetretenen Weg dargestellt. Die große Masse des Volkes theilt sich in solche, welche das Wort zwar rasch annehmen aber in der Zeit der Versuchung abfallen, weil sie nicht Wurzeln haben, und in solche, in denen das Wort durch die Sorge für das Irdische und den Trug des Reichthums erstickt wird (13, 19—23). Jene Frage aber hatte auch noch zur Zeit der Abfassung unseres Evangeliums ihre volle Bedeutung, zu einer Zeit, als die erneute Hoffnung, welche die anfängliche Predigt der Apostel vom Pfingstfest an durch ihre Erfolge erweckt hatte, scheiterte und Israel sich endgiltig verstockte.

Hieran fügt Matthäus eine zweite Parabel, die bei Markus sich nicht findet, vom Unkraut unter dem Waizen (13, 24—30; 36—43). Dieselbe hatte wiederum ihren besonderen Werth für die judenchristliche Gemeinde,

der Matthäus sein Evangelium zunächst widmete. Nicht nur daß die Gemeinde zu klagen hatte über die Unbußfertigkeit des Volkes Israel der Predigt des Evangeliums gegenüber; sondern in ihr selbst, die den edelen Samen des Wortes aufgenommen und bewahrt hatte, sproßte eine arge Saat des Unkrautes auf, die pharisäische oder ebionitische Partei. Die Erklärung, wie das geschehen könne, und das vom Herrn geforderte Verhalten einer solchen Erscheinung gegenüber bietet unsre Parabel. Aber sie hat noch eine andere Bedeutung. Zu besonderem Anstoß gereichten der gesetzeseifrigen Gemeinde Jerusalems manche unsittliche Erscheinungen in der Heidenchristenheit. Da konnten die Judenchristen wohl zu dem Zweifel kommen, ob auch guter Same daselbst ausgestreut sei (V. 27). Haben doch die Judaisten den Apostel Paulus beschuldigt, ein falsches Evangelium verkündigt zu haben, weil seine Gemeinden die gesetzliche Zucht vermissen ließen. Wie diese Thatsachen zu betrachten seien, lehrt unsre Parabel. Daß wir aber auf Vorgänge in der Heidenchristenheit beziehen dürfen, darauf führt besonders der Ausdruck „ὁ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος" (V. 38) und „τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν" (V. 41). Dem steten Vorwurf der ungläubigen Juden und dem besonders schweren Glaubensanstoß der Judenchristen, daß das Reich Gottes, das doch im Alten Testament als so herrlich geschildert wird, in der Gemeinde sich gar so gering und unscheinbar darstelle, — wie denn die ebionitische Partei sich chiliastischen Träumereien hingab — begegnet der Evangelist durch die zwei folgenden Parabeln vom Senfkorn und Sauerteig (13, 31—33). Es ist die Art des Himmelreichs, daß es gering beginnt, um universal zu werden, und daß seine Wirksamkeit im Inneren und Verborgenen anfängt, um dann erst nach Außen zu dringen. Der schweren Bedrängniß endlich, in der sich die jerusalemische Gemeinde durch den Mangel an irdischem Besitz befand — ein Mangel, der anfänglich zum Verkauf aller Habe führte und später heidenchristliche Beisteuer nöthig machte — kommt der Evangelist durch die Mittheilung der beiden Gleichnisse zu Hülfe: vom Acker, in welchem der Schatz verborgen, und von der kostbaren Perle, welche beiden Güter der wahrhaft Weise mit Darangabe alles seines Besitzes kauft (13, 44—46). Noch ist das Reich der Herrlichkeit in der Hülle des Glaubens verborgen, wie der Schatz im Acker. Es kommt die Zeit, daß der Reichthum Christi, der samt ihm in Gott verborgen ist, offenbart werden wird. Hier berührt sich das Evangelium mit dem Hebräerbrief (Kap. 11).

In einem letzten siebenten Gleichniß vom Fischnetz, das gute und schlechte Fische ans Land bringt (47—50), beleuchtet der Evangelist noch

einmal von einer anderen Seite, als in der zweiten Parabel, das Vorhandensein unwürdiger Glieder der Gemeinde Christi, sonderlich der Heidenchristenheit. An diese läßt uns der Ausdruck σαγήνη εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἐκ παντὸς γένους συναγαγούσῃ denken. Wie oben der Acker die Welt war, so jetzt das weite Meer. Wie einst Jesus von jeglicher Art Menschen Jünger sammelte, auch von Zöllnern und Sündern, so that dies zum Anstoß gesetzeseifriger Judenchristen noch viel mehr die paulinische Heidenmission. Wie dadurch die Gerechtigkeit und Heiligkeit des ewigen Himmelreiches nicht gefährdet werde, lehrt unsre Parabel.

Indem Christus seinen Jüngern diese Parabeln vom Wesen des Himmelreichs und ihre Deutung gibt, beginnt er damit, sie zu Schriftgelehrten des Himmelreichs zu machen (51. 52).

Die kleine Erzählung vom Unglauben der Nazarethaner (13, 53—58) schließt passend diesen ganzen Abschnitt. Dieselbe steht parallel der Erzählung 12, 46—50. Wie diese eine größere Redegruppe begrenzt, so auch jene. Wie seine eigne Familie Christum nicht als das anerkennt, was er ist, so ärgerten sich seine Stadtgenossen an ihm. Beide Erzählungen aber dienen dazu, zu zeigen, warum Jesus sich vom Volke ab und seinen Jüngern zuwendet. Mit der letzten Thatsache hebt die Parallele mit dem Markusevangelium wieder an, während die vorausgehenden Perikopen des letzteren (4, 35—5, 43) früheren Gruppen des Matthäus angehörten.

Der ganze letzte Zusammenhang von Kap. 11 an mußte die Ueberzeugung wirken, daß das Volk Israel als Ganzes nicht zum Glauben kommen werde. Wie eine Weissagung steht die Erzählung vom Unglauben der Nazarethaner am Ende desselben. Was von den Bewohnern der Vaterstadt Jesu gilt, das gilt von der Totalität seiner Volksgenossen. Sie werden sich an ihm ärgern und den Propheten nicht in ihm anerkennen. Dagegen werden die Heiden, die Fremden an ihn glauben. Steht es aber also, so muß das Hauptbestreben des Herrn sein, die Jünger, auf denen die Ausbreitung des Himmelreiches beruht, zum rechten, vollen Glauben an ihren Meister emporzuführen, damit sie im Stande seien, das bevorstehende Geschick des Herrn im Glauben zu überwinden wie auch jenen ihren Beruf zu vollbringen. Der große Haupttheil des vierten Abschnittes, zu dem Kap. 13 den Uebergang bildet, enthält die Erziehung der Jünger zum vollen Glauben und zur Verwaltung des Himmelreichs.

Parallel noch und in gleicher Weise eine Prophetie enthaltend schließt sich an die letzte Erzählung von den Nazarethanern die folgende vom Ende des Täufers an. Weissagte jene von dem Verhalten des Volkes überhaupt,

so stellt sich im Geschick des Täufers das Ende des Herrn voraus dar. In dieser Auffassung wie in der Reihenfolge gehen aber Matthäus und Markus parallel, nur daß bei letzterem die Aussendung der Jünger, die Matthäus im dritten Abschnitt hat, zwischeneingeschoben ist. Wird der Herr aber bald auf blutige Weise hinweggethan werden, so muß er eilen, die Jünger zu rechten Stellvertretern zu machen. Daher bemerkt Matthäus, daß die Johannesjünger das Geschick ihres Meisters Jesu meldeten, und daß dieser die Nachricht auf sein Verhalten wirken ließ (14, 12, 13; vgl. Mk. 6, 29, 30).

In dem mit diesen Stücken anhebenden Abschnitt, welcher die Erziehung der Jünger schildert, tritt mehr als in den früheren die Parallelität der beiden ersten Evangelien hervor. Es ist zugleich der Abschnitt, welcher ebenso von größeren Redeganzen entblößter, wie von den dem Matthäus eigenthümlichen alttestamentlichen Nachweisen frei ist.

Wie jene beiden letzten Stücke, so gehörten auch die beiden folgenden dem Urevangelium an: die erste Speisung und das Wandeln Jesu auf dem Meer (14, 13—33). In beiden zeigt sich der Mangel der Jünger an wahrem Glauben und die Erziehung des Herrn. Hinzugefügt hat Matth. der letzteren Erzählung V. 28—31, sowohl wegen der Bedeutung, die Petrus in unserem Evangelium hat, als auch in der Absicht, die Schwachheit des Glaubens selbst bei einem Petrus ins Licht zu setzen, der hernach ein so gutes Bekenntniß ablegt. Das kleine Stück V. 34—36 ist aus den „Erinnerungen des Petrus" verkürzt.

Hier schiebt Matthäus einen Abschnitt aus seiner Redensammlung ein: 15, 1—20: Vom Händewaschen. Es ist dies eines von den Stücken, in welchen die Abhängigkeit des Markus von Matthäus deutlich zu Tage tritt.*) Man darf daher zweifeln, ob dasselbe wie der R. S. so auch dem Urevangelium angehört habe. Schrieben wir es jener wegen seines antijudaistischen Inhaltes zu, so fügte es Matthäus dem Evangelium an unserer Stelle ein, weil es zugleich das langsame Verständniß der Jünger darthut (15, 12, 15, 16 ff.). Beiden Zwecken dient gleichfalls die folgende Perikope vom kananäischen Weibe 15, 21—28. In der großartigsten Weise führt sie aus, wie der gewaltigste Unterschied der Juden und Heiden, der Kinder des Reiches und derer die draußen sind, aufgehoben werde durch den allmächtigen Glauben. Scheut sich der Herr nicht, die Heiden mit den Hündlein zu vergleichen, denen das Brod nicht vor den

*) Siehe oben Kapitel 5.

Kindern des Hauses gegeben werden darf, so läßt er durch seine dem Glauben nicht versagte Gewährung der Bitte die Hündlein selbst zu Kindern des Hauses werden. Nur vollständige Mißkennung der der ganzen h. Schrift eignen Anschauung des Verhältnisses von Heiden und Juden bezüglich der göttlichen Heilsökonomie und Tendenz kann in unserer Erzählung Judaismus erblicken. Als gänzlicher Mangel an διάκρισις aber muß es bezeichnet werden, wenn die „kritische" Schule in dem Verhältniß unseres Wortes von den „Hündlein" zu Matth. 8, 11 oder anderen von der Aufnahme der Heiden entweder Selbstwiderspruch oder Fortentwicklung Jesu sieht. Wie Matth. 5, 46 f. und 18, 17 „Heiden und Zöllner" als äußerster Gegensatz zu den Jüngern Jesu auftreten, so läßt sich der Herr Matth. 11, 19 „der Zöllner und Sünder Freund" nennen, so sitzt er mit solchen zu Tisch (9, 10), so lobt er „die Zöllner und Huren" (21, 31, 32).

In wie fern die Jünger auch bei obigem Begegniß betheiligt waren, zeigt V. 23. Sämtliche noch übrige Stücke unseres Abschnittes: Schilderung der Heilwirksamkeit Jesu, in Folge deren viel Volk sich um ihn sammelt (V. 29—31), zweite Speisung (V. 32—39), Zeichenforderung der Pharisäer und Sadducäer (16, 1—4), mangelndes Verständniß der Jünger (V. 5—12) bilden nur den Abschluß der mit der ersten Speisungsgeschichte beginnenden großen Gruppe. Dieselbe — vielleicht nur mit Ausnahme des Stückes 15, 1—20 — wird im Schlußstück 16, 5—12 zusammengefaßt und in ihrer Einheit deutlich aufgewiesen, da V. 9 auf die erste Speisung zurückweist. Das Einheitliche ist die Beziehung auf die Jünger. Sie zeigt sich in folgenden Stellen: 14, 16, 17, 26, 28—31; 15, 12, 15, 23, 28, 32, 33; 16, 6—12.

Die Erziehung der Jünger zum wahren Glauben an den Herrn erreicht zunächst ein gutes Ziel in dem Bekenntniß des Petrus (16, 13—20). Dasselbe bildet im Markusevangelium den Höhepunct und die Halbscheide. Diese wird auch von Matthäus durch den auf 4, 17 zurückweisenden Uebergang: „ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς δεικνύειν etc. 16, 20 angezeigt. Es beginnt das Jerusalemische oder das Leidens-Evangelium.

Nachdem die Jünger, wie das Bekenntniß des Petrus zeigt, den Herrn als den Christ, den Sohn des lebendigen Gottes erkannt haben, müssen sie ihn von nun an noch erkennen als den, der zum Leiden und Tod geht. Darum wiederholt sich im fünften Abschnitt unseres Evangeliums die Ankündigung des Leidens und Sterbens und darnach der Auferstehung dreimal (16, 21; 17, 22; 20, 18).

V. Abschnitt: Die Belehrung der Jünger über Leiden und Sterben des Menschensohnes und über die Selbstverleugnung als Gesetz des Himmelreiches 16, 21—20, 16.

Wie im vierten Abschnitt, welcher diesem Höhepunct des Evangeliums zustrebt, so setzt sich auch im fünften die Parallele der zwei Evangelien fort. Dem Bekenntniß des Petrus tritt sogleich gegenüber die Ankündigung des Leidens Christi; der Einsprache des Petrus die Belehrung über die Nothwendigkeit desselben (16, 13—28). Der trüben Aussicht auf ein solches Ende des Herrn tritt dann hell gegenüber die Verklärung auf dem Berge, als Weissagung des Zukünftigen (17, 1—9). Wie mangelhaft aber der Jünger Verständniß und wie wenig sie noch im Stande, im Glauben des Herrn Stellvertreter zu sein, zeigen die beiden folgenden Stücke von Elias und von dem Mondsüchtigen (17, 10—21).

Was Matthäus nach dem Bekenntniß des Petrus über Markus hinaus hat (16, 17—19), die Bestimmung des Petrus zum Fels der Gemeinde, hat sicherlich den Zweck, das vom Herrn selbst geschaffene Ansehen des Hauptes der Apostel den Angriffen der pharisäischen Judenchristen gegenüber sicher zu stellen. Diese mochten geneigt sein, seitdem Petrus im Apostelconcil sich gegen ihre Richtung entschieden hatte, und später, wie sein erster Brief zeigt, noch mehr in des Apostels Paulus Fußtapfen getreten war, sein Ansehen in der Judenchristenheit zu untergraben. Es waren solche, welche sich an Jakobus angeschlossen hatten, die durch ihre drohende Stellung den Petrus in Antiochia zur Heuchelei verleiteten (Gal. 2).

Daher ist es ein mit der Hauptabsicht unseres Evangeliums nahe verbundener Zweck, die dem Petrus vom Herrn selbst zuerkannte Bedeutung zu beweisen.*)

So schob Matthäus nach der zweiten Ankündigung des Leidens Christi 17, 22, 23: die kleine Erzählung von Petrus und dem Stater ein 17, 24—27. Dieselbe enthält aber auch eine Lehre, welche für viele Judenchristen jener Zeit sehr wichtig sein mochte, nämlich: daß die Gemeinde Christi über den Verband und die Pflichten des alttestamentlichen Gemeinwesens erhaben sei.

Auch im folgenden Kapitel, dem achtzehnten, schloß sich Matthäus im Allgemeinen dem Urevangelium an, ließ aber weg, was seinen Zwecken ferner lag, und fügte anderes hinzu. Er betont V. 6 und 7 den Fluch Christi über den, welcher einem von den geringen Gläubigen Aergerniß

*) Vgl. hiefür den sächsischen Anonymus „Die Evangelien, ihr Geist ꝛc." Leipzig, 1845. S. 8 ff.

gibt. Es ist von solchen die Rede, die nichts für sich anzuführen haben, als ihren Glauben allein. Matthäus will aber offenbar dies Wort angewendet wissen auf die Heidenchristen, welche nicht die Vorzüge der Kinder Abrahams (Röm. 9, 4, 5) für sich geltend machen konnten, sondern nur den Glauben an Christum. So warnt er denn die pharisäischen Judenchristen, durch ihre Forderungen jene nicht zum Abfall vom Glauben zu bringen. Den Werth dieser geringen Gläubigen vor Gott sagen V. 10—14 aus. Daß des Menschen Sohn gekommen ist, zu retten das Verlorne, das sollten die Judaisten bedenken, wenn sie den Heiden das Einkommen in die Kirche erschweren wollten. Daß darum die Kirche nicht ihr widerstrebende Glieder in sich zu dulden habe, zeigt das folgende Stück V. 15—20. Endlich in dem unserem Evangelium eigenthümlichen Gleichniß von dem Knecht, dem die große Schuld erlassen war, der aber selbst die geringe nicht erlassen wollte (21—35), scheint der Evangelist neben dem selbstverständlichen Sinn andeuten zu wollen, daß der letzte Grund des judaistischen Widerspruches gegen die Heidenchristen der Mangel an Barmherzigkeit sei (Matth. 9, 13; 12, 7), und warnt die Schuldigen, daß sie nicht die ihnen selbst widerfahrene Barmherzigkeit ungiltig machen möchten.

An die Anweisungen über das brüderliche Verhalten des Christen schließen sich Belehrungen über die Beziehung des Reiches Gottes zur Ehe, zu den Kindern, zum irdischen Besitz (19, 3 ff.; 13 ff.; 16 ff.). Die Perikope von der Ehe scheint aber in unserem Zusammenhang neben der ersten und selbstverständlichen Bedeutung noch eine besondere zu haben.

Sprach das unmittelbar vorhergehende Gleichniß von dem Mangel an Barmherzigkeit, so zeigt dies Wort des Herrn über die Ehe, daß die Pharisäer noch die alte Herzenshärtigkeit haben, welche einst den Scheidebrief nöthig machte. Dieselbe Herzenshärtigkeit wollte auch den Heidenchristen den Scheidebrief ausstellen, obwohl Gott offenbar Juden- und Heidenchristen zusammengefügt hatte (A.-G. 15, 12). Es ist aber in Christo die Zeit gekommen, in welcher die Herzenshärtigkeit ein Ende hat und auch die Scheidungen, welche durch die Sünde in die Welt gekommen sind. Wie Gott im Anfang Mann und Weib schuf und sie Ein Fleisch sein ließ (V. 4, 5), so hat er auch das Menschengeschlecht nicht von Anfang an als Juden und Heiden geschaffen, sondern als Eine Menschheit und Gotteskindschaft.

Ueber die dem Evangelium Matthäi eigenthümliche Parabel von den Arbeitern, welche zu verschiedenen Zeiten gedungen werden, war schon als einem Stück der Redensammlung die Rede.

Es folgt das letzte Stück des fünften Abschnittes und zugleich der Uebergang zum sechsten, eingeleitet durch die dritte und letzte Leidensankündigung (20, 17—19), von dem Begehren der Söhne Zebedäi (V. 20—28). Indem der Herr der Herrschbegierde der Sohne Zebedäi seine Dienstwilligkeit und seinen Opfermuth entgegenstellt, leitet er nicht nur die nun folgende Leidensgeschichte hiemit ein, sondern erklärt sich auch wider die in den späteren judaistischen Kreisen der Christenheit hervortretende Herrschsucht (Gal. 6, 13, 14).

Mit dem doppelten Hinweis auf das bevorstehende Ende 20, 17—19 und 28 wird der Uebergang zum sechsten Abschnitt unseres Evangeliums angedeutet.

VI. Abschnitt: Die Vorbereitungen zum Tode Jesu. Was Jesus noch dem Volke, seinen Obersten und Schriftgelehrten, was er noch seinen Jüngern zu sagen hat 20, 17—25, 46.

Wie der Herr im vorhergehenden Abschnitt die Jünger durch Lehre und Ermahnung auf sein Ende und für ihr künftiges Amt vorbereitet hat, so treten in diesem zunächst die geschichtlichen Vorbereitungen seines Endes auf. Als Sohn David's heilt er die Blinden von Jericho (20, 29—34); als Sohn David's hält er seinen Einzug in Jerusalem und in den Tempel (21, 1—17). Als der ein Recht auf Israels Glauben hat, verflucht er den Feigenbaum, der im Blätterschmuck, doch ohne Früchte, ein Bild des heuchlerischen Volkes ist (18—22). Dann offenbart er die Sünde der heuchlerischen Obersten Israels (21, 23—22, 14).

In dem Geschichtlichen dieses Zusammenhanges steht Matthäus wesentlich auf Grund des Urevangeliums. In dem Lehrhaften am Schluß bereichert er dasselbe durch Herübernahme aus der Redensammlung.

Nach den Obersten des Volkes eröffnen die Lehrer des Volkes den Kampf mit Christo. Es treten die Jünger der Pharisäer samt den Herodianern mit ihrer politischen Frage, es treten Sadducäer und Pharisäer mit ihren dogmatischen und moralischen Fragen auf. Dann aber eröffnet er selbst den Kampf mit der Frage an die Pharisäer: Was dünkt euch über den Messias? Wes Sohn ist er? Der Herr siegt über sie in kurzen Worten. Indem Matthäus dem Markus und Lukas gegenüber mit besonderer Ausführlichkeit schildert, wie der Herr die Pharisäer über das Wesen des Messias fragt und sie darüber keine Auskunft zu geben vermögen, muß der Evangelist in der pharisäischen Partei der Christengemeinde Anlaß zu dieser Darstellung gefunden haben. Halten

wir unser Stück mit dem in 1, 18—25 von Matthäus Erzählten zusammen, wie denn dieses dem Matthäus eigenthümliche Stück als die Antwort auf die von den Pharisäern unbeantwortet gelassene Frage Jesu 22, 42 anzusehen ist — so dürfen wir annehmen, daß schon zur Zeit der Abfassung unseres Evangeliums — noch nicht aber zur Zeit der Redensammlung — in der ebionitischen Partei die ersten Anfänge der Leugnung des göttlichen Ursprungs Christi sich zeigten. Aber diese Anfänge waren sicherlich noch sehr unbedeutend; wie denn die A.-G. nichts von ihnen berichtet. Die ebionitische Partei wußte sich zunächst eins mit der Urkirche in der Anerkennung des Göttlichen in Christo. Erst die Ueberschätzung des Alttestamentlichen Gesetzes und Mosis des Gesetzgebers nöthigte sie allmählig zu der Konsequenz, Christum zum bloßen Menschen und menschlichen Propheten herabzudrücken. Denn war Christus mehr als Sohn Davids, so durfte er auch über Mose und das Gesetz hinausgehen. Noch mochten aber die Meisten unter den pharisäischen Judenchristen davon entfernt sein, jene Konsequenz zu ziehen. Doch auch den ersten Spuren solchen Abfalles tritt Matthäus leise aber bestimmt entgegen. Durch die Frage des Herrn an die Pharisäer über den Ursprung des Messias läßt er diese und ihre Nachfolger in der Urgemeinde die Erkenntniß gewinnen, daß sie unfähig seien, von Alttestamentlichem Standpunkt aus das Wesen des Messias zu erkennen. Unser Stück bildet zugleich den Uebergang zu Kap. 23, der großen Pharisäerrede. Nachdem die Angriffe der Gegner Jesu sich als nichtig erwiesen haben, vernichtet er sie durch die Aufdeckung ihres Wesens ganz so, wie 21, 28—22, 14 die Obersten des Volkes.*)

Mit dieser großen Rede, die zuerst die Pharisäer geistig vernichtet und dann sich an das von Pharisäern geleitete Volk wendet, um ihm sein Geschick zu verkünden, haben die öffentlichen Reden Christi ein Ende. Er verläßt den Tempel (24, 1) und ist von nun an nur noch für seine Jünger vorhanden. Diesen aber muß er noch das Ende, den Ausgang der Geschichte Israels im Zusammenhang mit dem Ausgange des Reiches Gottes und seiner eignen Wiederkunft verkündigen. Das enthalten die eschatologischen Reden in Kap. 24 u. 25.

Zunächst gibt Matthäus (24, 1—36) die mit Markus 13 wesentlich identische Zukunftsrede, welche wir dem Urevangelium zuschrieben. Hier wie fast in allen Reden zeigt sich Matthäus ursprünglicher; gibt er doch ein eigentliches Redenevangelium, und mußte doch bei Markus das Wenige

*) Ueber die Bedeutung der großen Pharisäerrede siehe oben.

von Reden für Heiden mundgerecht gemacht sein. Heben wir eine von den Eigenthümlichkeiten der Rede bei Matthäus hervor, weil sie für die Absicht des Evangeliums von Bedeutung ist. Matthäus gibt weitläufiger, was sich auf die falschen Propheten bezieht (Matth. 24, 10—12; 26—28.). Das war für die judenchristliche Gemeinde von Wichtigkeit. Schon regte sich in ihr der Zwiespalt und das falsche Prophetenthum; schon drohte die Liebe der Judenchristen vielfach zu verkalten, weil sie bei Heidenchristen gesetzloses Wesen überhandnehmen sahen. Der alte und so oft mißbräuchlich geltend gemachte Unterschied in V. 36 von Markus 13, 32, wonach das Nichtwissen des Sohnes nur bei Markus ausgesagt war, existirt seit der Editio octava Tischendorfs nicht mehr. Auch Matthäus hat das „*οὐδὲ ὁ υἱός*."

Von V. 37 beginnen die über Markus hinausgehenden Abschnitte. An dem Alttestamentlichen Vorbilde Noahs und der Sündfluth zeigt der Herr das für die Welt Unerwartete des Endes der Dinge. Für die Christenheit nun gilt es bereit zu sein zu jeder Zeit. Diese Bereitschaft schildert Matthäus durch das Gleichniß vom getreuen und ungetreuen Knecht V. 45—51. Offenbar aber hat dieses Stück in unserem Evangelium eine besondere Beziehung auf die judenchristliche Gemeinde, der das Evangelium gewidmet ist. Die judenchristliche Gemeinde war zur Leitung in der damaligen Christenheit, dem Hauswesen Gottes, berufen; sie ist der Knecht, den der Herr *ἐπὶ τῆς θεραπείας αὐτοῦ κατέστησεν* V. 45; sie sollte den Heidenchristen die Speise geben zur rechten Zeit d. i. das Brot des Lebens. Wollen aber die Judenchristen als untreue und thörichte Knechte handeln und in der Trunkenheit ihres Nationalhochmuthes, vergessend, daß sie Knechte Gottes sind (Matthäus *δοῦλος*, Lukas *οἰκονόμος*), ihre Mitknechte, die Heidenchristen, mißhandeln, so wird ihr Theil mit den Heuchlern sein. Die Heuchler sind die Pharisäer (Matthäus 23, 2—31), die also das Volk Israel mißhandelt haben, wie die ebionitische Richtung, die Paulus bekämpft, die Heidenchristen zu mißhandeln strebten. Bei Lukas findet sich statt „Heuchler" „Ungläubige."

Es folgt 25, 1—13 die nur bei Matthäus sich findende Parabel von den zehn Jungfrauen, wie das vorige Stück von besonderer Beziehung auf die judenchristliche Gemeinde. Es ergeht hierin an sie die Warnung, sich nicht auf ihr Amt, ihren vom Alten Testamente ausgehenden Gemeindeorganismus, auf ihre geheiligten gesetzlichen Formen zu verlassen und in diesem falschen Vertrauen den lebendigen Inhalt aller dieser Gefäße, den h. Geist, zu verlieren (Galater 3, 2, 5). Das Gleichniß trifft dem-

nach einen ächt judaistischen Grundzug. Daß dieses wie andere Stücke aber nicht blos der Judenchristenheit gelte, sondern auch eine Bedeutung für die Heidenkirche habe, bedarf kaum der Erinnerung, da derartige Richtungen auch der letzteren angehören. Jene Warnung galt und gilt z. B. der dem Judaismus verfallenen römischen Kirche. In dem folgenden Gleichniß von den Pfunden 25, 14—30 ergeht die Mahnung an die judenchristliche Gemeinde, ihr Pfund nicht zu vergraben, sondern zum Besten der Kirche in der Heidenmission wuchern zu lassen. Geschehe das nicht, — wie sich die ebionitische Richtung aus Hochmuth auf sich selbst zurückzog — so werde ihre Mission an die übergehen, welche ihre Kräfte ernstlich in den Dienst Gottes stellten. Von dieser Verpflichtung befreit nicht der Vorwand von der Geringfügigkeit der Begabung (Ebioniten = Arme), noch die Meinung, es komme blos auf die unversehrte Erhaltung des vom Herrn Empfangenen an, also auf Konservirung im schlechten Sinne des Wortes. In jener Beziehung gilt: der minder Begabte soll sich in den Dienst des Begabten stellen, wie wir herrliche Beispiele in den Genossen des Apostel Paulus sehen. In dieser gilt: Was Christus gegeben hat, sind nicht die starren Formeln eines strengen Gesetzgebers, die wie vergrabenes Silber nur todt erhalten werden können und sollen. Sondern sein Wort ist lebendiger Same, der in den Acker der Heidenwelt gestreut eine neue Gestalt und Erscheinung gewinnt und so nur Frucht bringt (13, 23; 9, 16, 17).

Die Predigt vom Reich der Himmel an alle Heidenvölker setzt endlich auch das letzte Stück der eschatologischen Reden voraus 25, 31—46. Dieses dem Matthäusevangelium ganz eigenthümliche Stück berührt sich in dem Ausdruck „*πάντα τὰ ἔθνη*“ wie im ganzen Ton mit den Worten Jesu an die Jünger in Galiläa, welche den Schluß des Evangeliums bilden (28, 18—20). Als der, dem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ward, sendet er sie an „alle Völker“ der Erde, um sie zu seiner Jüngerschaft zu machen. Dort erscheint der Herr des Reiches, nachdem sein Befehl ausgerichtet ist, in seiner königlichen Herrlichkeit und „alle Völker“ erscheinen vor ihm zum Gericht. Und sie werden gerichtet werden nach ihrem Verhalten gegen die Sendboten Jesu, des Königs des Himmelreichs, auch gegen die geringsten unter seinen Gläubigen. Denn in diesen wohnt derselbe Herr unsichtbar, der einst in großer Kraft und Herrlichkeit erscheinen wird. Stellte nun das Gleichniß von den Pfunden die harte Strafe des trägen Knechtes dar, so spricht dies letzte Stück die gewaltige Bedeutung der Gläubigen als der *Χριστοφόροι* aus. Sie sind das Salz der Erde und das Schicksal der Welt hangt von dem Verhalten gegen sie ab

(10, 40—42). Wie Israel seinen Messias erwartete, so wird er dann erscheinen, als König und in Herrlichkeit und zum Gericht über alle Völker. Aber in dies Gericht kommt auch Israel und wird gerichtet werden nach seinem Verhalten gegen die Botschafter des großen Königs (22, 7).

VII. Abschnitt: Tod und Auferstehung Jesu 26, 1—28, 20.

Es folgen die Thatsachen, die von 16, 21 an mehreremale vorausverkündigt worden waren. Das ist die Leidensgeschichte samt Auferstehung.

Hier gehen nun Matthäus und Markus am engsten zusammen. Sie geben beide den Erzählungstypus wieder, wie er nach der Darstellung des Petrus in den Jerusalemischen Kreisen sich gebildet hatte, nur mit dem Unterschiede, daß Matthäus für Juden, Markus für Heiden schrieb. Daß der letztere außerdem das Matthäusevangelium berücksichtigte, ist früher festgestellt worden.

So erzählen denn beide, wie Jesus nur mit Wissen und Willen in die Hände seiner Feinde gerieth 26, 1—35; 36—27, 2, wie nicht die heidnische Obrigkeit, sondern die jüdische es war, die Jesum in den Tod gebracht hat 27, 3—26.

In diesem letzteren Zusammenhang erzählt Matthäus, was die Schuld der jüdischen Obrigkeit steigert. Sie wird durch Reue und Ende des Verräthers in ihrer Verstocktheit nicht wankend, muß aber wider Willen die Schrift erfüllen (27, 3—10). Während es so um die Obrigkeit Israels stand, kümmerte sich selbst das Weib des Pilatus um das Geschick des Gerechten (V. 19), und wusch der heidnische Richter seine Hände vor dem Volk, welches das Blut des Unschuldigen über sich und seine Kinder nahm (V. 24. 25).

Das Leiden und der Tod des Herrn aber mußte so geschehen, wie geweissagt war (27, 26—61). Bevor endlich Matthäus wie Markus die Auferstehung erzählt, berichtet er, daß die jüdischen Obersten den Pilatus um eine Wache für das Grab gebeten und so die Weissagung Jesu von seiner Auferstehung bestätigt haben (27, 62—66); hiermit hangt denn das andere dem Matthäus eigenthümliche Stück zusammen: von der Bestechung und Lüge der Obersten, durch welche sie das jüdische Volk um den Eindruck der Thatsache der Auferstehung betrogen haben (28, 11—15).

Nachdem sich Israel also um das Heil gebracht hat, erscheint der

Herr nach seiner Verheißung den Jüngern in Galiläa. Wie Israels Obrigkeit, Herodes der große und Archelaus, sein Sohn, den zu Bethlehem geborenen König der Juden, den Davidssohn, zum Nazarener gemacht hatte (2, 1 ff. 22, 23), und wie dann die Beschaffenheit der Lehrer und Leiter Israels die Bußpredigt des Täufers vergeblich macht und sein Ausgang Jesum zum Propheten von Galiläa (3, 7 ff. 4, 12 ff.), so bewirken jetzt wiederum Israels Obersten, daß die Predigt vom Reich, statt dem Volke Gottes die Reichsherrlichkeit zu bringen (A. G. 1, 6), in der niedrigen und demüthigen Gestalt des Propheten von Galiläa über die Erde hinschreitet und Zion verläßt. Indem dies Obrigkeit und Volk verschulden, können sie freilich doch nur bewirken, daß Gottes Wille und die Weissagung des Alten Testamentes sich erfüllen (vgl. 2, 23). Denn indem die Predigt vom Reich aus Israel hinausgeht in alle Welt und alle Völker zur Jüngerschaft Jesu berufen werden, erfüllt sich der Segen Abrahams und die Weissagung Davids (1, 1; 28, 18, 19, 20).

So schließt sich denn Anfang und Ende des Evangeliums harmonisch zusammen.

Man erkennt aber gerade in diesem Schluß, zusammengehalten mit der sogenannten Vorgeschichte des Evangeliums, die Hand des Verfassers, der durch solche Einrahmung die schon vor dem Evangelium vorhandenen Bestandtheile, nämlich mündliches Urevangelium und Redensammlung, der eigenthümlichen Absicht seines Werkes dienstbar machte.

Knüpfen wir hieran zunächst noch einige Bemerkungen über Inhalt und Form unserer Schrift. Das Evangelium hat, wie die Redensammlung, eine antiebionitische Tendenz. Das könnte man schon, ohne das Werk näher betrachtet zu haben, als erwiesen ansehen, da Eusebius berichtet, daß Symmachus, der wahrscheinlich zu Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts lebte und der ebionitischen Richtung angehörte, in seinen ὑπομνήματα heftig unser Evangelium bestritten habe.*) Ohne Rücksicht auf diese Thatsache wie auf den offenbaren Inhalt des Evangeliums dasselbe für ebionitisch zu erklären, war nur für eine Tendenzkritik möglich, welche die Anfänge des Christenthums auf eine ebionitische Gemeinde und auf eine ebionitische Jüngerschaft zurückführte und unter den Evangelienschriften nothwendig eine nachweisen mußte, aus deren

*) Euseb. hist. eccles. VI, 17.

Vorhandensein auf jenen Urebionismus zurückgeschlossen werden könnte. Da Markus und Lukas schlechterdings nicht als ebionitisch zu betrachten waren, so blieb nur das Matthäusevangelium übrig. Jenen Vorwurf aber aufrecht zu erhalten, war nur durch eine völlige Verkehrung und Vermischung der Begriffe „judenchristlich" und „ebionitisch" möglich. So sagt der anonyme Verfasser des Buches „die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander"*), welches die Tendenzkritik eröffnet, über unser Evangelium: „Im Matthäus-Evangelium ist Jesus der rein jüdische Messias, ein ächter Sohn Abrahams und Davids (1, 1), in Bethlehem und von Bethlehemitischen Einwohnern geboren, um König und zwar messianischer König der Juden zu sein (2,2), folglich auch nicht gesendet, als zu den verlornen Schafen des Hauses Israel (15, 24). Mit den Heiden hat er deßhalb gar nichts zu schaffen. Die Kinder des Reiches sind die Juden (8, 12), und es wäre nicht schön, den Kindern das Brod zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen (15, 26)." Daß die Kinder des Reiches hinausgestoßen werden (8, 12), daß das Reich einem anderen Volke übergeben werden solle (21, 43), will er als Drohung gefaßt wissen. Wo aber Heiden eingehen ins Reich Gottes, da müssen sie zuvor Juden geworden sein, da nach 19, 28 in der παλιγγενεσία auch der heidnische Proselyt einem der 12 Stämme eingereiht sein müsse ꝛc.**) Solche Auslassungen stammen ebenso aus völliger Verkennung des heilsgeschichtlichen Berufes Israels wie aus dem Bestreben, judenchristliche Aeußerungen des Evangeliums in ebionitische zu karikiren. In der That soll Jesus vom Evangelisten Matthäus als der messianische König der Juden erwiesen werden, aber was folgt daraus für die Ausschließung der Heiden vom Reiche Gottes? Sollten nicht gerade durch den messianischen König der Juden nach dem alten Testament die Heiden dem Reiche Gottes einverleibt und ein großes Reich des Friedens auf Erden hergestellt werden? Mußte aber nicht dieses Reich erst unter denen begründet werden, die durch ihre Abstammung schon seine Art an sich hatten, den Kindern des Reiches (8, 12), mußte nicht erst das priesterliche Volk, das sich Gott dazu ausersehen hatte, selbst erst für diesen seinen Weltberuf geweiht werden, ehe durch dasselbe das Heil in alle Welt hinausgehen konnte? War es nicht nothwendig, daß das Salz der Erde, das dieselbe zu einem Gott angenehmen Opfer bereiten sollte, selbst erst ein wahrhaftes Salz würde, auf

*) Leipzig 1845.

**) a. a. O. S. 31—34.

daß man damit salze, und daß das Licht der Welt selbst erst wahrhaft brenne, auf daß man dann andere damit erleuchte? Wie kann man an Jesum die Zumuthung stellen, zu den Heiden hinaus zu gehen, bevor er an dem Volk, dem er selbst dem Fleische nach angehörte, seinen Beruf erfüllt hatte? Und endlich wußte nicht der Herr, daß durch seinen baldigen Tod seines Berufes Grenze nur innerhalb Israels und seiner verlorenen Schafe liegen werde? Welcher Gehorsam gegen sein Berufsgesetz, unter das er als der Knecht Gottes gethan war, ihn doch nicht hinderte, aus dem Erbarmen und der Liebe, welche alles Gesetzes Erfüllung ist, den Heiden, die ihn suchten, ihr Begehren zu erfüllen (9, 13; 8, 13; 15, 28). So wenig aber der Herr von dem Centurio von Kapernaum oder dem kananäischen Weibe als Bedingung der Gewährung ihrer Bitte gefordert hat, Juden zu werden, da vielmehr der Glaube allein genügte, so wenig lehrt das Matthäusevangelium, wie der Anonymus behauptet, daß alle Heiden erst Juden werden müßten, um Theil zu haben am Reiche Gottes. Und wenn den Jüngern verheißen wird, einst die 12 Stämme Israels zu richten, so liegt das in der Natur der Sache, daß von denen, die das Heil angeboten haben, auch das Gericht über die ausgeht, die jenes Heil verworfen haben. Daß aber die Heiden jenen 12 Stämmen angehören würden, hat der Anonymus willkürlich hinzugelesen.

Warum macht man nicht auch den Apostel Paulus zu einem Ebioniten, da er die Vorzüge seines Volkes so hoch anschlägt (Röm. 9—11)? Sind doch die Vorzüge des Judenvolkes nach des Apostels Lehre der Art, daß sie selbst durch dessen definitiven Abfall ihm nicht verloren gehen konnten. Denn der Apostel weissagt, daß einst ganz Israel sich bekehren und daß dadurch der Kirche ein außerordentliches Heil widerfahren werde (Röm. 11, 26; 15). Lautet das nicht weit ebionitischer, als Worte des Matthäusevangeliums 8, 12; 21, 43 u. a.? Um den Ebionismus d. i. das falsche Judenchristenthum erfolgreich zu bekämpfen, mußte sich unser Evangelist auf den Standpunct des ächten Judenchristenthums, nicht aber etwa, wie ihm die Tendenzkritiker zumuthen, des Heidenchristenthums stellen. Daß er nun die ewige, gottgewollte Bedeutung des Judenthums und alten Testaments festhält, wie er nicht anders konnte, das hat ihm die Tendenzkritik als Ebionismus ausgelegt; ein Vorwurf gleicher Art und gleichen Werthes, wie der andere von dorther stammende, daß der vierte Evangelist, der in seiner Schrift thatsächlich gegen die Gnostiker streitet, selbst ein Gnostiker sei. Dieser muß, um ein siegender Bekämpfer der Gnosis zu sein, dem Bedürfniß, das diese häretische Richtung auf verkehrte

Weise zu befriedigen sucht, auf die rechte Art genügen. Darum läßt er Christum sagen „das aber ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den allein wahren Gott, und den du gesandt hast, Jesum Christum" (Joh. 17, 3). Diese Gnosis, welche aber eine ethische, nur durch den Glauben sich vollziehende ist (20, 31), bietet dann das Evangelium an. Um ein sieghafter Bekämpfer des Ebionismus zu sein, muß der Evangelist Matthäus die berechtigten Vorzüge des Judenthums, die ewige Bedeutung des alten Testaments anerkennen, ja hervorheben. So betont er, daß kein Titel des Gesetzes vergehen werde, daß Christus nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen (5, 17, 18). Das Gesetz als Ausdruck des h. Willens Gottes ist ewig wie dieser selbst. Und statt es abzuthun, stellt es Jesus gerade für alle Ewigkeit fest, indem er den nicht vollkommnen Ausdruck, welchen der h. Wille Gottes im alttestamentlichen Gesetz um der Herzenshärtigkeit des Volkes willen gefunden hat, in die Vollkommenheit erhebt. Das ist die Erfüllung des Gesetzes, welche die Beispiele 5, 21—48 (V. 48 „So sollt nun Ihr vollkommen sein" ꝛc.) im Einzelnen darthun.

Baur hält unser Evangelium für das älteste und ursprünglichste; und da ihm das Urchristenthum ebionitisch ist, so sind die ebionitisch lautenden Stellen des Evangeliums die ältesten Bestandtheile desselben. Weizsäcker hierin mit ihm übereinstimmend sucht diese Ansicht dadurch zu begründen, daß er die ebionitisch erscheinenden Sätze der Redensammlung, als dem ältesten Bestandtheil des Evangeliums, zuschreibt. Um jenes aber aufrecht erhalten zu können, muß er wiederum annehmen, daß die Redensammlung durch Worte entgegengesetzten Inhaltes, wie 28, 18 f., vermehrt und also durch widersprechende Zusätze erweitert worden sei.*) Der Widerspruch liegt aber sicherlich in Weizsäcker's und Baur's Anschauung. Es ist eben so wenig anzunehmen, daß Sammler von Reden Jesu widersprechende Aeußerungen in einer Sammlung vereinigt, als daß sie ein mit sich selbst einiger Geist, wie Jesus, gethan haben sollte. Die Haltlosigkeit dieser Meinung zeigt sich übrigens bei jenen beiden in Aeußerungen, die das vorher gesagte wieder aufheben oder limitiren. So wird von Weizsäcker der Standpunct der ursprünglichen Redesammlung als „der urapostolische, nichtuniversalistische, aber auch noch nicht ausschließende" bezeichnet.

*) Weizsäcker a. a. O. S. 200, 201.

Was zweitens den christologischen Inhalt des Evangeliums betrifft, so muß vor Allem bemerkt werden, daß dasselbe in dieser Beziehung einer ähnlichen Lehrabsicht durchaus entbehrt, wie wir sie bezüglich des Ebionismus gefunden haben. Kein christologischer Irrthum war es, der die Entstehung unserer Schrift mit veranlaßte. Ihre ganze Absicht betreffs einer dem Verfasser entgegenstehenden Richtung geht auf die in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen hervortretenden Differenzen zwischen dem wahren Christenthum und einem gesetzlich gefälschten. Mit Recht sagt Weizsäcker: „Wenige Jahre nach dem Tode Jesu predigt dieser Apostel (Paulus) von ihm, daß sein menschliches Leben nur eine Erscheinungsform für seine höhere himmlische Natur gewesen, daß er die Mittelursache der göttlichen Weltschöpfung sei. Wir sehen nicht, daß er damit Widerstand gefunden oder Anstoß gegeben hätte, wie dieses mit anderen seiner Lehren wenigstens bei einem Theile der älteren Gemeinde geschah."*) Aber wir sehen auch nicht, daß der Apostel Paulus den ihm entgegenstehenden ebionitischen Irrthum mit christologischen Waffen bekämpft, oder daß er die Christologie überhaupt hereingezogen hätte. Man muß daraus schließen, daß über diese Fragen kein Streit war. Nur im zweiten Brief an die Korinther deutet der Apostel mehrfach an, daß im Grunde der Differenz zwischen ihm und den Judaisten ein tiefer christologischer Unterschied vorhanden sei (2 Kor. 4, 4 ff.; 11, 4). Erst der Hebräerbrief setzt hierin einen Fortschritt voraus und erst der spätere Ebionismus hat die Konsequenz gezogen, daß, wenn der gesetzliche Standpunct des alten Testaments im Christenthum wesentlich festgehalten werde, dann auch Christus nur ψιλὸς ἄνθρωπος gewesen sein müsse.

In Matth. 1, 18—25 gilt es nicht eine besondere Lehre von dem höheren Wesen Christi, sondern den Nachweis der Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung. Desgleichen tritt das Wort Matth. 11, 27 „Niemand erkennet den Sohn, außer der Vater, und Niemand den Vater, außer der Sohn ꝛc.," das sich am ehesten mit Johanneischen Aussprüchen über das Verhältniß Jesu zu Gott vergleichen läßt, nicht auf, um eine besondere Anschauung von Christi göttlicher Natur zu geben, sondern dient der im Zusammenhang gegebenen Absicht, die Thatsache zu rechtfertigen, daß die Juden der Erkenntniß Gottes und damit des ewigen Lebens verlustig gehen; denn indem sie Christum verwerfen, verwerfen sie den Einzigen, der ihnen das Wesen Gottes offenbaren könnte. Ebenso endlich läßt der Evangelist am Schluße des Evangeliums den Herrn das Wort „Ge-

*) A. a. O. S. 8.

geben ward mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden" nicht sagen, um damit über seine Person etwas zu lehren, sondern um zu beweisen, daß er ein Recht hatte, seine Jünger zu Sendboten an alle Völker zu machen und diese insgesamt als seine Jüngerschaft in seinem großen Reiche zu versammeln ohne eine andere Bedingung, als die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes.

Dieser kurze Ueberblick führt uns auf eine allgemeinere Bemerkung. Da unser Evangelium das Christenthum von einem ganz bestimmten Gesichtspunct aus darstellt, einen besonderen in den damaligen Verhältnissen der Gemeinde zu Jerusalem begründeten Zweck verfolgt, endlich nicht die Christenheit überhaupt, sondern nur den judenchristlichen Theil derselben als Leser voraussetzt, so folgt daraus mit Nothwendigkeit, daß es keine absolute, allseitige Darstellung des Christenthums sein will noch sein kann. Das Evangelium ist eine richtige und wahre, aber relative Wiedergabe des Urchristenthums; und Niemand hat ein Recht, aus ihm ohne Rücksicht auf das übrige neue Testament sich eine vollkommne Vorstellung von jenem machen zu wollen. Sollen wir die Art unseres wie der synoptischen Evangelien überhaupt bezeichnen, so sind sie pädagogisch angelegte Schriften. Das Markusevangelium ist die Darstellung des Christenthums, oder die Abbildung Christi, wie sie sich für die erste Predigt an Heiden, also für die Heidenmission eignet. Das Evangelium Matthäi ist zugleich judenchristliches Missionsevangelium und Schutzschrift für das ächte Christenthum gegen judaistische Verkehrung. Daher ist hier wie dort das Bild Christi ein einseitiges, nicht ein absolutes. Matthäus hat es von der alttestamentlichen Seite her entworfen und stellt Christum so dar, wie er einem Juden als der Heiland entgegentreten mußte, zugleich lockend und die specifisch jüdische Sünde des Pharisäismus strafend. Das Evangelium beantwortet nicht alle Fragen, welche überhaupt in Bezug auf Jesu Wesen aufgeworfen werden können (22, 41—46); es beantwortet zunächst nur die Fragen, über welche der Jude nicht hinaus konnte, wenn er Christ werden wollte und die eng damit zusammen hängenden, welche im ersten Stadium des ebionitischen Streites im Schwange gingen. Das waren nicht christologische. In jener allerdings für unser Evangelium charakteristischen Erzählung von der Frage Jesu an die Pharisäer: „Was dünket Euch um Christo ꝛc." scheint der Evangelist, indem er die Pharisäer als Vorläufer der ebionitischen Richtung an dieser Frage scheitern läßt, andeuten zu wollen, daß der Irrthum dieser Richtung, der sich zunächst auf die Frage von Gesetz und Evangelium, Werke und

Glaube bezieht, zuletzt auf einen Irrthum über die Person Christi hinauslaufen müsse.

Stellt man die Bilder Christi, welche die Evangelien des Markus und Matthäus zeichnen, einander gegenüber, so zeigt jenes ein solches, wie es der Heide, dieses wie es der Jude erwarten mußte. Nach dem Markusevangelium ist Christus der Held und Sieger über Krankheit und Dämonen, über Sünde und Tod. Matthäus läßt den Heiland auftreten als den König Israels, als den Propheten, als den Hohenpriester (2, 2; 21, 4, 5; —; 7, 28, 29; —; 8, 17). Das mußte die Erscheinung dessen sein, den die Juden erwarteten; denn so gab sie das alte Testament. Daß nun freilich Christus noch mehr war, als jenes, oder daß er, um jenes zu sein, zugleich etwas höheres noch sein mußte, das deutet das Evangelium häufig genug an. Matth. 22, 41—46; 28, 18—20 weist weit über ein menschliches Königthum hinaus. Daß er mehr als ein Prophet sei, in ganz anderem Sinne, als er selbst dies schon vom Täufer gesagt, zeigt das Wort Matth. 11, 27; als Rabbi und Schriftgelehrter läßt der Herr sich fragen und fragt selbst 22, 15—46; als Prophet deckt er das heuchlerische Wesen der Pharisäer auf 23, 1—32; als der mehr ist wie ein Prophet, als Jehovah, der die Propheten sendet, spricht er endlich zu ihnen: „Siehe, ich sende zu Euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte ꝛc." 23, 34. Daß er mehr ist als ein menschlicher Hoherpriester, zeigt 27, 51—53; daß er mehr als ein König von Israel, das zeigt 28, 18—20. Aber als judenchristliches Missionsevangelium durfte es über jene Andeutungen nicht hinausgehen.

Wenden wir uns zu der eigenthümlichen Form unserer Schrift. Es ist im Anfang dieses Kapitels schon gesagt worden, daß von den zwei großen Bestandtheilen unserer Schrift, der Redensammlung und dem Urevangelium, die erstere für die Gestaltung entscheidend war. Während das Urevangelium zunächst nicht beweisen, sondern darstellen wollte — denn es redet zu solchen, welche Jesum noch nicht kennen — wendet sich die Redensammlung an solche, welchen das Evangelium nicht fremd ist, die aber eine verkehrte Auffassung desselben haben, seien es nun Judenchristen oder Juden. Diese bedurften also einer Widerlegung ihrer irrigen Vorstellung und der Ueberzeugung von dem wahren Sinn des Evangeliums. Es galt also einen Beweis, der zugleich negativ und positiv war. Diesen Beweis gab in beschränkterer Beziehung die Redensammlung. Als dieselbe sich nun

zum Evangelium erweiterte, blieb diesem jene Art; es ist nicht zuerst und wesentlich eine darstellende, sondern eine beweisende Schrift; die Darstellung ist dem Beweise untergeordnet. Daß es dem Verfasser gerade hierauf ankam, zeigen besonders deutlich die Stücke, welche weder der Redensammlung noch dem Urevangelium angehört haben, z. B. die meisten Stücke der Vorgeschichte, in denen die Absicht des Verfassers durch das prophetische Wort ausgedrückt ist. Dieser Zweck des Werkes bestimmte nun auch die Gestaltung der dem Urevangelium entnommenen also erzählenden Stücke. Durch solche Abzielung auf einen bestimmten Zweck erhielten die Erzählungen unseres Evangeliums nothwendig eine etwas zugespitzte Gestalt. Sie sind, verglichen mit denen „der Erinnerungen des Petrus" weniger anschaulich und umständlich; der Erzähler eilt auf den Punct hin, der den Zusammenhang beherrscht. In diesem Mangel an Anschaulichkeit und Ausführlichkeit hat man einen Hauptbeweis dafür gefunden, daß nicht Matthäus, ein Augenzeuge, der Verf. des Evangeliums sein könne.*) Durch unsere Darlegung ergibt sich die Nichtigkeit dieses Beweises. Der Evangelist setzt die Geschichte, die er erzählt, als in ihren wesentlichen Zügen bekannt voraus, wie sie das auch in jüdischen Kreisen in der That war. So kann er es nur auf etwas anderes, als Ausführlichkeit und Umständlichkeit in der Darstellung abgesehen haben.

Aehnlich verhält es sich mit einem zweiten Grund gegen die Verfasserschaft des Matthäus, daß die im Evangelium aufbewahrten Reden „durch Zusammenfließen verwandter, obwohl augenscheinlich bei verschiedenen Veranlassungen gesprochener Elemente zu großen Massen geworden seien, welche der Verf. nun so einführe, als wären sie in einem Zuge vorgetragen worden, ein Irrthum, welcher so oft und unter so erschwerenden Umständen einem Augenzeugen und Apostel nicht habe begegnen können."**) Die verkehrte Voraussetzung ist hier wieder, als habe der Evangelist nur die Absicht gehabt, gewisse Thaten und Reden Jesu genau chronologisch und allen Umständen nach schriftlich zu fixiren. Aber schon in seiner Redensammlung kam es dem Sammler gar nicht hierauf an, sondern auf die Zusammenstellung verwandter Aussprüche, durch welche eine ebionitische Gesinnung und Richtung widerlegt würde. Hätte sich der Evangelist aus chronologischen Gründen gescheut, sachlich verwandte Thaten oder Reden Jesu zusammenzuordnen, so würde sein Werk sowohl einer

*) Baur nach Strauß u. A. a. a. O. S. 617. Ebenso noch Holtzmann a. a. O. S. 362.

**) Baur a. a. O. S. 618.

einheitlichen Komposition ermangeln wie auch vollständig seines Zweckes verfehlt haben. Der Einheitlichkeit des Werkes widerspricht ferner nicht eine Verschiedenheit in der Anführung von Stellen aus dem alten Testament, welche allerdings auf den ersten Blick befremdend genug ist. Während in den zahlreichen Citaten des Evangeliums die Septuagintaübersetzung vorherrscht, findet sich eine geringere Zahl von Anführungen nach dem Grundtext des alten Testaments meistens ohne zwingenden Grund.*) Auch Keim, der von der Einheitlichkeit unserer Schrift im Ganzen überzeugt ist, kann sich dies Verhältniß nur aus der Verschiedenheit der Verfasser erklären und will hienach eine Reihe kleinerer Stücke als spätere Einschaltungen ansehen.

Der Grund dieser eigenthümlichen Erscheinung möchte vielmehr folgender sein. In dem größten Theil der Geschichtserzählung, ganz besonders aber in der Ueberlieferung der Worte Jesu war der Gebrauch der geheiligten Septuagintaübersetzung durch die Tradition festgestellt. Dieser Gebrauch wehrte der Willkür in der Uebertragung. Jener Tradition durfte Matthäus durch seine Schrift nicht widersprechen. Wo er dagegen unabhängig von einer mündlichen Ueberlieferung ein alttestamentliches Wort einführte, da lag es ihm nahe, auf den Grundtext selbst zurückzugehen. Daher überwiegen die Anführungen letzterer Art in dem sogenannten Pragmatismus des Verfassers; das ist besonders der Fall in der demselben eigenthümlichen Vorgeschichte. Das erste alttestamentliche Citat freilich, das uns hier begegnet, ist der Septuagintaübersetzung entnommen: 1, 23; aber hier war offenbar die das παρθένος betonende Tradition entscheidend. Dagegen verfuhr der Verfasser offenbar ganz selbständig in 2, 5, 15, 18. Während in 3, 3; 4, 4 ff. wieder die Ueberlieferung bestimmte, fügte der Verfasser 4, 15; 8, 17; 12, 18; 27, 9 aus dem Eigenen hinzu.

Wir kommen schließlich zu der Frage nach dem Verhältniß unserer Schrift zu dem Hebräerevangelium.**) Es ist dies wesentlich dasselbe Schriftstück, welches den Namen Nazaräer- und Ebionitenevangelium, aber

*) „In allen wichtigen Geschichtsabschnitten (außer der Vorgeschichte) herrscht Sept., vgl. Versuchung, Täufer, Zöllner (C. 9), Sabbatstreit (C. 12), Pharisäerstreit (C. 19), reicher Jüngling (C. 19), Tempelreinigung (C. 21), Kinder im Tempel (C. 21), Schriftgelehrter (C. 21), Sadducäer (C. 22). In den Reden Jesu ist nur 11, 10 nach Hebr. Im Pragmatismus des Verf. herrscht Hebr.: 2, 6. 15. 23. 4, 15. 8, 17. 12, 18. 21, 5. 27, 9 f. Sept. 1, 23. 3, 3." Keim: Geschichte Jesu I. S. 59. Anmerkung.

**) *Εὐ. κατ' Ἑβραίους* ist wie *εὐ. κατὰ Ματθαῖον* „verfaßt von Matthäus" so „auctoribus Hebraeis" vgl. Keim, Geschichte Jesu I. S. 68.

auch Evangelium des Petrus und der Apostel führt. Ferner hatte dasselbe eine solche Aehnlichkeit mit unserem Matthäusevangelium, daß es von den Vätern, welche meistens des Aramäischen nicht mächtig waren, mit jenem verwechselt werden konnte. Es war nämlich in hebräischer oder vielmehr aramäischer Sprache geschrieben und diente den ebionitischen Judenchristen, welche sich als die Hebräer oder Nazaräer von den Heidenchristen abgesondert hatten, als kanonische Schrift.*) Da dies Evangelium eben jener häretischen Partei diente, gegen deren erste Anfänge Matthäus sowohl Redensammlung als Evangelium geschrieben hatte, so kann für uns kein Zweifel sein, daß jenes Werk nur als eine Fälschung oder vielmehr als die häretische Reaction gegen das apostolische anzusehen ist. Diese Reaction konnte gar nicht ausbleiben, wenn das Werk des Matthäus den Charakter besaß, den wir ihm zuschreiben müssen. Aber auch nur so konnte die Abneigung jener Judenchristen gegen solchen Anfang eines neutestamentlichen Kanons überwunden werden; obwohl sie — im Gegensatz zu den gnostischen Häretikern — bei diesem Anfang stehen geblieben sind.

Da die Tübinger Schule dem Urchristenthum einen judaistischen Charakter zuschreibt, auch in unserem Mätthäusevangelium judaistische Bestandtheile aufzufinden vermeint, so ist es ihr wahrscheinlich, daß der Apostel Matthäus der Verfasser jenes Hebräerevangeliums, daß dagegen unser kanonisches Buch erst eine spätere Ableitung von jenem sei.

Diese Anschauung zu widerlegen, genügt fast ein Wort von Baur selbst: „Es läßt sich gegen die Annahme, daß Matthäus der Verfasser des Hebräerevangeliums ist, nichts einwenden, auffallend ist dabei nur dieß, daß dieses Evangelium nicht constanter unter dem Namen seines Verfassers vorkommt, daß es auch das Evangelium des Petrus, der Apostel, genannt wird, wenn doch der eigentliche Verfasser desselben nur Matthäus war.“**) Nicht nur auffallend ist es, sondern unmöglich, daß das ächte Evangelium den Namen seines Verfassers verlieren, das unächte jenen erhalten sollte. Wir nehmen daher an, daß die geschichtliche Ueberlieferung mit der Thatsache übereinstimmte und dem ächten Evangelium auch den Namen seines Verfassers ließ, dagegen das gefälschte nach denen bezeichnete, die es in Händen hatten und von denen sicherlich auch die Fälschung ausgegangen war.***) Wenn diese Schrift nun auch das Evangelium des Pe-

*) Den Namen „κατ' Ἑβραίους“ legten übrigens die Ebioniten ihrem Evangelium selbst bei, nicht blos die Katholiker; vgl. Epiphan. Haeres. XXX, 3.

**) Kritische Untersuchungen ꝛc. S. 574.

***) Die Wahrheit blieb hier sieghaft, trotzdem die Ebioniten in ihrem Evangelium

trus, der Apostel genannt wurde, so beweist das nur das Bestreben, dem unächten Evangelium durch ehrwürdige Namen zu Ansehen zu verhelfen.

So wenig aber dies Evangelium einen festen Namen hatte, sowenig hatte es auch eine feste Gestalt. Leitete es seinen Ursprung nicht sowohl von einer der Gemeinde übergeordneten Auktorität ab, als von jener selbst, so mußte es auch der Veränderung verfallen, wenn jene sich veränderte. So kann es von Epiphanius als ein vollständiges Matthäusevangelium bezeichnet werden (*ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον*), also auch mit Vorgeschichte, wiederum aber als nicht vollständig, sondern gefälscht (*οὐχ ὅλῳ δὲπληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ*).*) Wir dürfen annehmen, daß die vollständigere Gestalt bei den Nazaräern im Gebrauch war, welche noch eine übernatürliche Zeugung Jesu anerkannten, die verstümmelte dagegen von den späteren Ebioniten gebraucht wurde, welche jene verwarfen.

Wie verschieden das Hebräerevangelium trotz seiner Aehnlichkeit von dem kanonischen Matthäus war, beweist die Thatsache, daß Hieronymus jenes nicht nur abgeschrieben, sondern auch ins Griechische und Lateinische übersetzt hat. Wenn ihm hiebei der Zweifel begegnen konnte, ob nicht die aramäische Schrift das Original unserer griechischen sei, so ist das begreiflich bei einem Gelehrten, der bei seinen Uebersetzungsbestrebungen von der Septuaginta immer auf den hebräischen Grundtext zurückgehen mußte. Der kritischere Theodor von Mopsvestia beschuldigte ihn: „etiam quintum Evangelium confinxisse.“**)

Die Entstehung des Hebräerevangeliums ist in Dunkel gehüllt. Wahrscheinlich geht sie in die frühe Zeit zurück, in welcher noch die hebräische Spruchsammlung des Matthäus vorhanden war; und wie unser kanonisches Evangelium von dieser seinen Ausgang nahm, so wird auch die häretische Schrift auf Grund derselben und im Gegensatz zu dem griechischen Evangelium entstanden sein. Wiederum geht von der hebräisch geschriebenen Redensammlung des Matthäus, von der wir auf Grund des Papias-

---

Jesum den Matthäus sonderlich hervorheben ließen: „*παρερχόμενος παρὰ τὴνλίμνην Τιβεριάδος ἐξελεξάμην Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον* etcet. *καὶ σὲ τὸν Ματθαῖον καθεζόμενον ἐπὶ τοῦ τελωνίου ἐκάλεσα καὶ ἠκολούθησάμοι*“ (Epiphan. Haer. XXX. 13.) Man erkennt hier deutlich die häretische Karikatur der einfachen Erzählung des ächten Evangeliums.

*) Epiphan. Haeres. XXIX, 9 und XXX, 13.

**) Vgl. Sepp Apostelgeschichte, Vorrede S. XXVII. (nach Photius Biblioth. Cod. 177).

zeugnisses wissen, die alte Sage bei den Kirchenvätern aus, daß Matthäus ein hebräisches Evangelium geschrieben habe. Das Hebräerevangelium selbst ist der stärkste Beweis gegen die Existenz jener apostolischen Schrift. Denn die falschen Rückübersetzungen, die jene Schrift enthielt, die offenbar häretischen Verunstaltungen derselben wären wohl nicht möglich gewesen, wenn ein ächtes hebräisches Matthäusevangelium je vorhanden gewesen wäre.*)

Warum aber Matthäus das Evangelium griechisch verfaßte, da er doch die Redensammlung hebräisch verfaßt hatte? Mit dem Umfang unseres Werkes im Verhältniß zu der letzteren ist auch Absicht und Bedeutung desselben gewachsen und wiederum ihre Leserschaft umfassender geworden. Während die Redensammlung gegen die pharisäische Partei der Palästinischen Judenchristen gerichtet war, hat zwar das Evangelium diesen Zweck in sich aufgenommen, aber es ist zugleich das große Missionsevangelium für ganz Israel, für Israel der Heimath und für Israel der Zerstreuung geworden.

Wie seine Schlußworte sagen, werden die Jünger Jesu hinausgehen unter alle Völker der Erde. Zuerst nun werden sie überall dem Israel der Zerstreuung das Evangelium anbieten. So ist denn auch unser Werk an die Hellenisten gerichtet. Dazu aber kommt noch eins. Schon steht unser Werk nicht so sehr weit von dem Zeitpunct, in welchem die Weissagung von der Zerstörung der heiligen Stadt, die es enthält, in Erfüllung gehen sollte. Weit unbestimmter sprach sie die Redensammlung aus (23, 35—39); sehr deutlich das Evangelium (24, 2). Ist die Erfüllung so nahe, dann tritt an die Stelle Israels im heiligen Lande das Israel der Zerstreuung, an die Stelle der hebräisch redenden Juden die Hellenisten. So will denn auch das Missionsevangelium für Israel griechisch verfaßt sein.

*) Vgl. hiefür: Sepp, das Hebräerevangelium oder die Markus- und Matthäusfrage und ihre friedliche Lösung. München, 1870. S. 11 ff.

Neuntes Kapitel:

Das Lukasevangelium.

Wie in dem Matthäusevangelium zwei Bestandtheile zu unterscheiden waren, die Redensammlung und der geschichtliche Inhalt, so auch im Lukasevangelium. Mit größerer Gewalt über den Stoff hat Matthäus die beiden Theile in einander gewirkt. Der seinem Gegenstand schon ferner stehende Lukas hat sie äußerlicher neben einander gestellt, die geschichtlichen Stoffe in den Anfang und das Ende, die Hauptmasse der Reden in die Mitte Kap. 9—18. Daß diese Nebenordnung seine Absicht gewesen sei, sagt er A.-G. 1, 1: „*τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν.*"

Gehen wir bei der Frage nach der Entstehung des dritten Evangeliums von seiner Redensammlung aus. Es hat sich schon herausgestellt, daß dieselbe nur als eine eigenthümliche Recension der ursprünglichen Redensammlung des Matthäus aufzufassen ist. Wie die letztere einem Bedürfniß der judenchristlichen Gemeinde entgegenkam, indem sie gegen die Umtriebe der pharisäisch gesinnten Ebioniten das apostolische Christenthum als das ächte feststellte, so machten die Verhältnisse der Heidenchristenheit ein ähnliches Werk sehr wünschenswerth. Denn unter den Heidenchristen trieb jene pharisäische Partei nicht minder ihr Wesen, und es gelang ihr zuweilen, das gesunde Christenthum derselben zu verkehren, wie z. B. der Galaterbrief zeigt.

Bewies nun jene ursprüngliche Redensammlung die Verkehrtheit der ebionitischen Richtung, so galt es hier vielmehr den positiven Erweis der Aechtheit des paulinischen Christenthums. Obwohl nun dieser letztere positive Zweck dem Wesen nach mit jenem negativen zusammenfiel, so bedurfte doch die Redensammlung des Matthäus einer besonderen Bearbeitung, wenn sie den Heidenchristen einen ähnlichen Dienst thun sollte, wie die ursprüngliche den Judenchristen.

Worte Christi, die sich auf specifisch jüdische Verhältnisse bezogen und nur für Judenchristen Bedeutung hatten, fielen in dieser Recension weg. Als

besonders hervortretende Beispiele führe ich an die Bergpredigt und die große Pharisäerrede Matth. 23. Hier fehlen in der lukanischen Redensammlung die umfangreichen Ausführungen der pharisäischen Theologie (Luk. 6, 20; 11, 37 ff.). Weiter fehlen Alttestamentliche Citate, welche heidenchristlichen Lesern ferner lagen: so z. B. Matth. 9, 13 fehlt Luk. 5, 32.

Dagegen finden sich in ihr Zusätze, welche Heidenchristen unverständliche oder mißverständliche Worte in dem richtigen Sinn erklären. So wird in der Versuchungsgeschichte, die wir der Redensammlung zugeschrieben haben, Luk. 4, 6 zu dem Worte des Versuchers „diese ganze Herrschaft will ich dir geben und ihre Herrlichkeit" hinzugefügt: „denn mir ist sie übergeben u. s. w." Offenbar richtet sich dieser Zusatz „ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται" gegen ein dualistisches Mißverständniß, welches Heidenchristen nicht fern lag.

Diesem besseren Verständniß der Worte des Herrn diente ferner eine nähere Angabe über die Gelegenheit und Veranlassung eines Wortes Jesu. Die ursprüngliche für Judenchristen bestimmte Redensammlung des Matthäus, wie sie uns jetzt noch im Evangelium vorliegt, bedurfte dessen nicht, weil ihre Leser die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen Christus geredet hatte, genau genug kannten. Für sie also waren die Worte des Herrn mehr nach sachlichen Rücksichten zu größeren Ganzen zusammengefaßt. Diese didaktischen Zusammenhänge ermangelten dagegen für Heidenchristen vielfach ihres Zweckes. Also wurden sie aufgelöst. Hiebei muß man übrigens bedenken, daß die heidenchristliche Redaction der Redensammlung sicherlich von der ursprünglichen ausging, nicht aber von der in unserem Matthäusevangelium jetzt vorliegenden. Jene aber besaß mehrfach die großen Redeorganismen noch nicht, die das Matthäusevangelium zeigt.

Oft genug bot noch die Tradition, welche Lukas fleißig zu Rathe zog (1, 2, 3), die bestimmte Veranlassung eines Wortes des Herrn, so des Herrngebetes 11, 1 ff. Wo aber die Tradition nicht aushalf, da fügte wohl auch Lukas selbst aus eigner Kenntniß zur Unterstützung des Verständnisses der heidenchristlichen Leser eine Bemerkung hinzu, die die Stelle der bestimmten Veranlassung vertrat.

Bei manchen Aussprüchen unterblieb auch dies; sie schlossen sich dann an Gleichartiges an.

Vergleicht man nun die beiden Redensammlungen, die judenchristliche des Matthäus und die heidenchristliche des Lukas, bezüglich ihres Inhaltes, so tritt als charakteristisch für die letztere eine Reihe von Reden

Christi auf, welche wegen ihrer nahen Beziehung auf die Heidenwelt und deren Aufnahme in die Kirche der heidenchristlichen Redensammlung eingefügt werden mußten. Dahin gehören vor Allem die drei Parabeln, welche das 15. Kapitel enthält: vom verlorenen Schaf, Groschen, vom verlorenen Sohne. Die Veranlassung zu diesen Worten Jesu gab der Tadel der Pharisäer darüber, daß Jesus sich der Zöllner und Sünder annahm 15, 1. Diese nun als Leute, welche heidnischen Umgang oder gar Sitten pflegten, stehen da als Vertreter des Heidenthums. Der Herr hält den Pharisäern die Freude Gottes an der Rettung des Verlornen vor. Wie aber die sittliche Verkommenheit der Zöllner und Sünder und so auch der Heidenwelt, die im verlorenen Sohne geschildert wird, die Buße und die Erlösung nicht unmöglich macht, so enthält unsre Redensammlung auch Worte Christi, welche eine sittliche Beschaffenheit außerhalb des Volkes Gottes anerkennen, die dem Reiche Gottes näher steht, als die sittliche Art der Pharisäer. Hier sind es die Samariter, welche als Vertreter der Heidenwelt auftreten: so im Gleichniß von dem der unter die Mörder fiel (10, 30—37); so der Samariter unter den zehn vom Aussatz Geheilten 17, 16.

Endlich finden wir einige Worte des Herrn, welche nahe an die Predigt des Paulus von der Glaubensgerechtigkeit anrühren: so das Gleichniß vom Pharisäer und Zöllner 18, 9 ff.; woran sich die Erzählung von den Kindern schließt, die man zu Jesu brachte, und der Spruch: „Es sei denn, daß Einer das Himmelreich empfängt als ein Kind, so kommt er nicht hinein"; das Wort von den unnützen Knechten, die Alles gethan, was sie schuldig waren 17, 10; dahin wird auch das Wort zu rechnen sein, welches der werkthätigen Martha die Maria zum Vorbild hinstellt, die still im Glauben das Eine hinnimmt, was noth ist 10, 38—42.

Wir schließen aus diesen Zügen, daß unsere Redensammlung in paulinischen Kreisen sich um solche wichtige Stücke vermehrt habe. An der Aechtheit derselben aber ist so wenig zu zweifeln, als an irgend einem Worte der Redensammlung im Matthäusevangelium. Denn nirgend wird ein Wort Christi angeführt, das specifisch die Lehre des Apostels Paulus, noch weniger aber die Lehrausdrücke desselben enthielte; obwohl auch in diesem Fall ein Wort Christi seine Form im Munde der paulinischen Christenheit verändert, und doch seinen wesentlichen Inhalt bewahrt haben könnte. Auf der anderen Seite gilt: eine Parabel, wie die vom verlorenen Sohn oder barmherzigen Samariter oder das Wort Jesu an Martha

wird nicht erfunden, sondern kann nur aus dessen Munde kommen, dessen Sinn es so einzigartig ausdrückt.

Diesen Paulinischen Zügen der Redensammlung stehen nun andere gegenüber, die man wohl gar als ebionitisch und dem paulinischen Christenthum als geradezu widersprechend aufgefaßt hat. Die tendenzkritische Anschauung vom Lukasevangelium, wonach dasselbe eine Paulinische Parteischrift sei*), wird eben durch diese entgegengesetzte Beobachtung widerlegt; sie müßte denn dem dritten Evangelium ebenso wie dem zweiten, ja auch dem ersten eine neutrale Tendenz beilegen und sich selbst aufheben.

Diese — um sie so zu bezeichnen — gesetzlichen Züge sind etwa folgende. Schon der Rede Johannes des Täufers sind Worte hinzugefügt, die diese Art an sich haben 3, 10 ff. Weiter die lukanische Bergpredigt. Während die des Matthäus ihren Mittelpunkt an dem Gegensatz zu der pharisäischen Gerechtigkeit hat, enthält diese geradezu das neue Gesetz des Christenthums. Dazu kommt das Wort von der Ewigkeit des Gesetzes, welches dem anderen „das Gesetz und die Propheten erstrecken sich bis zu Johannes" sogleich entgegentritt, um eine verkehrte Auffassung des letzteren abzuschneiden 16, 16, 17.

Endlich ist unsere Redensammlung nicht arm an sittlichen Vorschriften, besonders Warnungen vor dem Geiz (12, 13 ff. 16, 19 ff.), Aufforderungen zum Gebet (11, 5 ff. 18, 1 ff.).

Was ist von dem allem zu sagen?

Es ist eine Erfindung der Tendenzkritik, aus dem Apostel Paulus die Karikatur eines antinomistischen Gnostikers zu machen. Derselbe erklärt nicht nur ausdrücklich, daß er das Gesetz durch seine Lehre gerade zur Geltung bringe, sondern er beweist dies auch thatsächlich durch den ethischen Theil seiner Briefe. Wenn wir daher in unserer Redensammlung das Wort Christi finden: „Es ist aber leichter, daß Himmel und Erde vergehen, als daß Ein Jota des Gesetzes falle" (16, 17), so sagt dies nichts anderes, als was Paulus ausspricht: „Vernichten wir nun das Gesetz durch den Glauben? Das sei ferne; vielmehr bringen wir das Gesetz zur Geltung" (Röm. 3, 31). Weder Paulus noch Christus aber reden von dem Gesetz, das der Herzenshärtigkeit des Volkes entspricht und seiner vergänglichen Art, sondern beide reden von dem Gesetz, welches der Ausdruck des ewigen heiligen Willens Gottes ist.

Wir finden daher, daß jene gesetzlichen Aussprüche der Redensammlung

*) Am schroffsten hat der sogenannte sächsische Anonymus diese Anschauung durchgeführt.

gerade so dem ethischen Theil der pauliniſchen Briefe entſprechen, wie die vorhergehenden den Glauben hervorhebenden dem dogmatiſchen Theile. In Bezug auf jenes möge noch folgendes bemerkt werden.

An das Wort von der ewigen Giltigkeit des Geſetzes ſchließt ſich ſogleich der ſtrenge Spruch gegen den Ehebruch (16, 17, 18). Sicherlich ſtellt hier die Redenſammlung die ſtrenge Sittlichkeit des Chriſtenthums gegen heidniſche Laxheit feſt; und das Auftreten ſolcher Fälle, wie der Apoſtel 1 Kor. 5 zu rügen hat, veranlaßte eine ſolche Zuſammenſtellung, wie ſie 16, 16—18 ſich findet.

Die Erweiterung der Rede des Täufers mit ihren moraliſchen Anweiſungen für einzelne Lebensſtände 3, 10 ff. erinnert gleichfalls an Aehnliches in den Schlußtheilen der Pauliniſchen Briefe.

Was nun ſchließlich die Anordnung der Stoffe unſerer heidenchriſtlichen Redenſammlung anbetrifft, ſo iſt oben*) gezeigt worden, wie beſonders in den früheren Theilen die urſprüngliche Reihenfolge der älteſten Spruchſammlung des Matthäus durchſcheint. Was die Veränderung derſelben, beſonders in der zweiten Hälfte angeht, ſo iſt vornehmlich zweierlei zu beachten. Einmal wurden nach den Lehrbedürfniſſen der heidenchriſtlichen Gemeinden verwandte Stoffe zuſammengeſtellt. So wird 11, 5 ff. an den Bericht des Herrngebetes ein dem Lukas eigenthümliches Stück angeſchloſſen, welches die Erhörlichkeit des Gebetes eindringlich predigt. Es war aber dies für Heidenchriſten beſonders nothwendig, da ihnen das Gebetsleben fremd war, in welchem der fromme Iſraelit von Alters her geſtanden hatte.

Dagegen hat die der lukaniſchen Redenſammlung eigenthümliche Erzählung vom Phariſäer und Zöllner, die hinauf in den Tempel gehen, (18, 9—14) ihrerſeits das Wort Jeſu über das Himmelreich und die Kinder angezogen und ſich nebengeordnet. Das letztere aber empfängt dadurch für die pauliniſche Chriſtenheit eine beſondere Bedeutung, die es bei Matthäus in anderem Zuſammenhange nicht hat. Das hierauf folgende Stück von dem reichen Jüngling hangt dann wiederum an dem vorhergehenden, dem es auch in den übrigen Evangelien folgt.

Im Allgemeinen aber gilt, daß die ſpäter erſt hinzugefügten Stücke auch eine nach dem Ende der Redenſammlung hingerückte Stellung erhalten haben: dies beweiſen Kap. 15. 16. 17. mit größtentheils eigenthümlichem

*) Vgl. Kap. 7.

Inhalt, zu dem nur noch eschatologische Stücke kommen, welche stets das Ende der Redensammlung einnahmen.

Die Redensammlung, wie sie im Lukasevangelium vorliegt, ist gewiß nicht zu Einer Zeit entstanden. Sie hat allmählig nach den Bedürfnissen der heidenchristlichen Gemeinden diese Gestalt und diesen Umfang erhalten. Vielleicht war der Evangelist Philippus, der in der A.-G. als ein Mittelglied zwischen der urapostolischen Gemeinde zu Jerusalem und der paulinischen Christenheit erscheint, vornehmlich betheiligt an der Herstellung derselben. Ihre letzte Gestalt hat sie dann durch Lukas selbst erhalten, der sie zugleich seinem Evangelium einverleibte.

Daß übrigens der Haupttheil unserer Redensammlung Kap. 9—18 kein Reiseberich sein soll — wie eine große Reihe von Kritikern annimmt — hat Reuß kurz und schlagend nachgewiesen „der Bericht führt uns sogleich nach Samarien; 10, 38 ist Jesus schon in Bethanien, 13, 22 weit weg, immer auf dem Wege nach Jerusalem, 13, 31 plötzlich wieder in Galiläa; 17, 11 in Samarien und Galiläa; 18, 31 erinnert wieder an das Ziel der Reise, und V. 35, ganz von jenem Wege ab, finden wir ihn in Jericho, also von jenseits des Jordans kommend und so noch einmal gegen Bethanien ziehend. Dazwischen sendet Jesus K. 10 seine Jünger nach allen Seiten hin und diese haben Zeit zurückzukommen und Bericht zu erstatten; vieles ist gar nicht localisirt 11, 1. 13, 10. K. 14—16 und am Ende 18, 14 ist von der Ankunft nicht die Rede. Man sollte doch anerkennen, daß Lukas bei einer nur oberflächlichen Kenntniß der Ortslagen dieses nicht für eine und dieselbe Reise ausgeben konnte." *)

Schon die oben nachgewiesene ursprüngliche Identität der Redensammlungen verträgt außerdem die Einschiebung eines besonderen Reiseberichtes gar nicht.

Diese ganze irrige Vorstellung gründet sich auf die Angabe, daß Jesus, nachdem seine Zeit erfüllt war, sein Angesicht gen Jerusalem gewendet habe 9, 51; hierauf folgt dann eine Erzählung, wie der Herr Boten vor sich her sandte in ein Samariterdorf ꝛc. Es beginnt hiermit der Haupttheil der Redensammlung und in derselben wiederholt sich bei einzelnen Stücken die Angabe, daß der Herr auf dem Wege nach Jerusalem gewesen sei.

Jenes Mißverständniß aber hebt sich, wenn man das Verhältniß des

*) Reuß, Geschichte der h. Schriften Neuen Testaments III A. S. 195, 196.

dritten Evangeliums zum zweiten ins Auge faßt. Aus der späteren Untersuchung wird noch deutlicher die Abhängigkeit des Lukas von Markus hervortreten. Aber auch die Betrachtung des vorliegenden Punktes ist sehr geeignet, dieses Verhältniß im rechten Lichte zu zeigen. Wir machen aber damit zugleich den Uebergang zur Untersuchung der geschichtlichen Theile unseres Evangeliums und seiner Anlage im Ganzen.

Es ist früher gezeigt worden, daß das Markusevangelium in zwei Theile zerfällt, von denen der erste die galiläische Wunderwirksamkeit Jesu, der andere die Leidensgeschichte im weiteren Sinne des Wortes enthält. Dem letzteren jerusalemischen Theile des Evangeliums aber geht die Vorbereitung der Jünger auf das Leiden und Sterben ihres Meisters voraus, durch eine dreimalige Wiederholung der Ankündigung desselben ausgezeichnet: Mk. 8, 31; 9, 31; 10, 33. Man kann den durch diese Stellen markirten Zusammenhang die Redensammlung des Markusevangeliums nennen, soweit demselben überhaupt eine solche zugeschrieben werden darf. Lukas nun hat den geschichtlichen Gang des Markusevangeliums dem eigenen Werke zu Grunde gelegt. Luk. 4, 14—9, 44 enthält das galiläische Evangelium, welches die erste Hälfte der Markusschrift ausfüllt. Auch bei Lukas tritt jetzt (9, 44) die Vorausverkündigung des Leidens Christi auf. Hier als an dem Wendepunkt der Geschichte Jesu fand derselbe den geeignetsten Ort, den Haupttheil der Redensammlung einzuschieben, wie sich ja auch im Markusevangelium an dieser Stelle die meisten Belehrungen des Herrn zusammengefunden hatten. Damit aber der Leser über der Menge der mitgetheilten Reden nicht jenen geschichtlichen Wendepunkt des Lebens Jesu aus den Augen verliere, hebt ihn Lukas nicht nur 9, 44, 51 im Beginn der Redensammlung, sondern auch im Verlauf derselben mehrfach hervor; ganz wie Markus jene Vorausverkündigung dreimal auftreten läßt.

Gehen wir nun zu dem geschichtlichen Inhalt unseres Evangeliums über. Wie die Schrift des Matthäus, so hat auch die des Lukas eine Vorgeschichte erhalten, welche besonders charakteristisch für ihren eigenthümlichen Zweck ist, aber bei der Vergleichung mit dem zu Grunde liegenden Petrusevangelium unberücksichtigt bleiben muß. Wie Matthäus 4, 18 ff., so beginnt Luk. 4, 14 ff. die Parallele zu dem Urevangelium; bei beiden unmittelbar nach der Versuchungsgeschichte.

Während aber Matthäus die Berufung der zwei Brüderpaare vorausschickt, weil er sogleich die Bergpredigt folgen lassen will, welche Jünger bei Jesu voraussetzt, übergeht Lukas dieses erste Stück des Markusevange-

liums, um es später (5, 1—11) durch eine für seinen Zweck wichtigere Erzählung zu ersetzen.

Ebenso läßt Lukas die galiläische Wirksamkeit des Herrn mit einer für die Anlage seines Evangeliums höchst bedeutsamen Thatsache beginnen. Es ist die Erzählung von dem Auftreten und der Verwerfung Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth. Daß Lukas nicht etwa der Meinung ist, das Auftreten Jesu in Nazareth sei der wirkliche Anfang der Thätigkeit Jesu, zeigt er durch die einleitenden Worte 4, 14, 15; wie durch 4, 23. Diese Thatsache zusammen mit der Nachricht vom Ende des Täufers motiviren bei Markus, daß sich Jesus auf seine Jünger zurückzieht. Lukas läßt mit Rücksicht hierauf den Theil seines Evangeliums, der dem ersten Theil des Markus parallel läuft, in zwei Abschnitte zerfallen, in die allgemeine Wirksamkeit des Herrn in Galiläa (4, 14—6, 11) und in die Wirksamkeit des Herrn daselbst für seine Jünger (6, 12—9, 51).

Jene Thatsache nun, mit welcher Markus das allgemeine Wirken Jesu in Galiläa abschließen läßt, schickt Lukas voraus, läßt also letzteres durch jene gewissermaßen beherrscht sein. Aber er folgte auch bei ihrer Darstellung einer eigenen Tradition. Für die heidenchristlichen Leser aber waren die näheren Umstände, welche Lukas mittheilt, besonders auch die Worte Jesu von der größten Wichtigkeit. Unsere Erzählung ist gewiß demselben Strom der Tradition zuzuschreiben, welcher Stücke wie die Parabel vom verlorenen Sohn und ähnliche mit sich führte.

Am ersten Auftreten Jesu in seiner Vaterstadt Nazareth — das gilt es dem Evangelisten zu zeigen — wird es deutlich, daß die Juden ihn verwerfen, die Heiden aber aufnehmen werden. Die letzteren sind typisch enthalten in der Witwe von Sarepta und Naeman dem Syrer (4, 25—27), wie auch das Wort des Jesaia (V. 18. 19) eine Beziehung auf sie wahrnehmen läßt. Was die Nazarethaner Jesu anthun wollten (V. 29. 30), das weissagt sein letztes Geschick. Darum wird er von den Juden hinweggehen zur Rechten Gottes und zu den Heiden.

Nachdem so Lukas das Wirken Jesu unter einen großen Gesichtspunkt gestellt hat, beginnt er dasselbe zu schildern; und zwar im engen Anschluß an das Markusevangelium. Was Petrus am ersten Sabbath in Kapernaum erlebte in der Synagoge, im eigenen Hause, finden wir bei beiden Evangelisten. Wie Markus betont auch Lukas die Dämonenaustreibungen; denn für die Heidenwelt, das Reich der Dämonen, schreiben sie beide. Seine Abhängigkeit von Markus zeigt aber der Evangelist besonders durch 4, 38 f., wo er die Heilung der Schwiegermutter des

Simon erzählt. Es heißt hier „der Herr sei in das Haus des Simon gegangen", ohne daß vorher überhaupt von einem Simon die Rede gewesen wäre. Der Evangelist hat hier das Stück Mk. 1, 29—31 aufgenommen, während er aus dem oben berührten Grunde die Voraussetzung desselben Mk. 1, 16—20 übergangen hatte.

Ehe nun Lukas an der Hand des Markusevangeliums weiter- und zur Erzählung von der Reinigung des Aussätzigen übergeht, schiebt er einen Ersatz für das ausgelassene Stück von der Berufung der zwei Apostelpaare ein. Auch hierüber besaß Lukas, wie über das Auftreten Jesu zu Nazareth, eine eigenthümliche Tradition, die konkrete Ausführung dessen, was Petrus im Markusevangelium aus naheliegenden Gründen kurz zusammengezogen mittheilt. Lukas aber mußte ein großes Interesse haben, genau den Fischzug des Petrus und seine Berufung zu schildern, denn diese Geschichte beweist, daß trotz aller Verschiedenheit die Berufung des Hauptes der Zwölfe und des Heidenapostels auf Einem Fundamente ruhe: auf der Ueberzeugung von der nutzlosen Arbeit aus eigner Kraft und dem Vertrauen auf des Herrn Wort, also auf Buße und Glaube (5, 5, 6, 8). Auf das Wort des Herrn hin, das den Petrus zum Menschenfischer machte, hat denn auch Paulus seine Heidenmission unternommen.

Von hier an schließt sich Lukas genau an das Markusevangelium an. Er zeigt, daß auch der Aussätzige dem Herrn nicht zu unrein war, um sich seiner zu erbarmen 5, 12—16 (Mk. 1, 40—42). Er erzählt die Heilung des Gichtbrüchigen und zeigt, daß in Jesu die Vergebung der Sünden vorhanden ist V. 17, 26 (Mk. 2, 1—12). Es folgt die Berufung des Levi, darin ganz analog der des Petrus, daß jener ein Zöllner war, wie sich dieser einen Sünder nennt (V. 8); unter Zöllnern und Sündern sitzt der Herr zu Tisch (V. 30). Was diese den Pharisäern gegenüber sind, das sind die Heiden dem Volk Israel gegenüber. V. 27—32; Mk. 2, 13—17. Wie aber Christus für die ganze sündige Welt gekommen ist, so ist er auch in einem neuen Geiste gekommen. Dieser neue Geist schafft sich auch neue Formen und darf nicht in die alten gebannt werden, wie die ebionitische Richtung von den Heidenchristen verlangte. Daß aber die Judenchristen vielfach sich über die alte enge Anschauung nicht erheben konnten, bringt das Hangen an der süßen Gewohnheit mit sich V. 33—39; Mk. 2, 18—22.

Dieser neue Geist im Streite mit den alten Formen und Schranken zeigt sich 6, 1—11 (Mk. 2, 23—3, 1—6) in den zwei Sabbatheilungen. Es ergibt sich aber, daß die Häupter und Leiter Israels unfähig sind,

diesen neuen Geist in sich aufzunehmen; vielmehr gehen sie darauf aus Jesum, den Quell des neuen Lebens, hinwegzuräumen.

Es beginnt hier der zweite dem Markusevangelium parallel laufende Abschnitt 6, 12—9, 50.

Der Herr muß, da es mit der Obrigkeit des Volkes Israel so steht, wie die letzten Vorgänge gezeigt haben, den folgenreichen Fortschritt thun und der alten Obrigkeit des Reiches Gottes eine neue gegenüberstellen in den zwölf Aposteln 6, 12—16 (Mk. 3, 13—19). Soweit folgte Lukas dem Markusevangelium. Hier verläßt er dasselbe, um eine für seinen Zweck wichtige Einschaltung zu machen. Das Markusevangelium fährt fort in der Schilderung des Wirkens Jesu. Da es dem Lukas aber gleichermaßen auf die Thaten wie auf die Lehre Christi ankommt und insonderheit auf die historische Rechtfertigung des paulinischen Christenthums der heidenchristlichen Gemeinden, so schiebt er hier aus der Redensammlung und der ihm anderweit zu Gebote stehenden Tradition einen Zusammenhang ein, welcher den neuen Geist erkennen läßt, der in seiner dem ungläubigen Judenthum gegenüberstehenden Jüngerschaft weht. Es folgt die lukanische Bergpredigt; sie spricht den Geist der Jüngerschaft Jesu aus als in den zwei Stücken bestehend; ihre Bedingung ist die Armuth, d. h. das Unbefriedigtsein von der bisherigen religiösen Gemeinschaft (6, 20—26); ihr Gebot ist die Liebe als des Gesetzes Erfüllung (V. 27—49). Daß aber die Heidenwelt des Glaubens, welcher in die Jüngerschaft des Herrn führt, eher fähig sei, als Israel, zeigt die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum (7, 1—10). Wie schwer es dagegen diesem Volke ward sich in die Wege Gottes zu finden, das lehrt der Bericht von der Sendung Johannes des Täufers und dessen, was Jesus darauf erwiederte. Stieß sich schon der Täufer, der größte Prophet, an der unscheinbaren Gestalt des Gottesreiches, so war das Volk mit ihm wie mit dem Herrn unzufrieden (V. 18—35). Da Jesus dem Täufer zum Beweis, daß das Reich Gottes in der Erscheinung begriffen sei, auch die Todtenerweckungen vorhält (V. 22), so läßt der Evangelist als ein Beispiel derselben die Erweckung des Jünglings zu Nain vorausgehen (V. 11—17). Wie fern endlich auch den besseren unter den Pharisäern die nothwendigen Eigenschaften eines Bürgers des Gottesreiches lagen, Sündenerkenntniß und Glaube, schildert die Erzählung von dem Pharisäer und der Sünderin (V. 36—50). Während die früheren Stücke der Redensammlung, gehörten die beiden letzten wohl der mündlichen Tradition oder einer anderen schriftlichen Quelle an.

Stand es nun so, wie geschildert worden, um Israel, so war es nicht zu verwundern, daß die Jüngerschaft Jesu, die sich ihm ganz hingab und ihm nachfolgte, nur in den Zwölfen und einigen Frauen bestand, die er von schweren Krankheiten des Leibes und der Seele befreit hatte (8, 1—3). Daher belehrt denn Christus das Volk in einem Gleichniß, warum das Wort Gottes, das er verkündigt, so wenig Glauben finde; Parabel vom Säemann 8, 4—15. Hiemit lenkt denn Lukas wieder in das Markusevangelium ein (Mk. 4, 1 ff.), dem er nun bis zum Beginn der Leidensgeschichte treu bleibt; vor diese aber stellt er die Hauptmasse seiner Redensammlung. Was er aber von 8, 4—9, 62 erzählt, und zwar im Anschluß an das Markusevangelium, das steht alles unter dem Gesichtspunkt der Erziehung der Zwölfe zum rechten Glauben. So legt Jesus ihnen das Gleichniß aus 8, 9—15; er zeigt ihnen, daß sie in der Erkenntniß nicht stehen bleiben dürfen V. 18; er weist Mutter und Brüder ab, um sich jenen ganz hinzugeben V. 19—21 ꝛc.

Nachdem diese Erziehung der Zwölfe vollendet ist 9, 62, erzählt Lukas die Wahl der siebenzig Jünger 10, 1 ff.; und nun folgt die große Redensammlung. Gewiß deutet der Evangelist hiedurch an, daß er über das Fundamental- und Elementar-Evangelium hinaus, welches Markus gegeben hat, ein Weiteres hinzufüge, das den vielfältigen Gemeindebedürfnissen der großen Heidenchristenheit begegnen solle.

Dies führt uns auf eine allgemeinere Erörterung des Verhältnisses, welches zwischen dem zweiten und dritten Evangelium besteht. Es ist eine durchaus verkehrte Voraussetzung, das Lukasevangelium müsse in einer besonderen und zwar gegensätzlichen Beziehung zum ersten Evangelium verfaßt sein.*) Daß die Schrift des Lukas vieles enthält, was der des Matthäus fehlt, und umgekehrt, das versteht sich durch den Umstand von selbst, daß jene für Heiden- diese für Juden-Christen bestimmt ist. Daß dieser inhaltliche Gegensatz zugleich mit einer formellen Aehnlichkeit verbunden ist, folgt aus dem anderen Grunde, daß beide Evangelisten ein Urevangelium, Matthäus die mündlichen „Erinnerungen des Petrus", Lukas unser heutiges Markusevangelium, welche beide wesentlich identisch sind, als geschichtlichen Riß zu Grunde gelegt haben. Daraus folgt z. B. die Parallelität der Vorgeschichten in beiden Evangelien.

Aber wenn es sich um die Erklärung der Eigenthümlichkeit unseres dritten Evangeliums nach Inhalt und Form handelt, so muß die Rücksicht

*) So der sächsische Anonymus.

auf das erste, das Lukas immerhin gekannt haben wird, durchaus zurücktreten vor der Beziehung des dritten zum zweiten. Das letztere hat nicht nur den historischen Rumpf für Lukas abgegeben, sondern — was ebenso wichtig ist — dieser hat mit bestimmter Rücksicht auf die neuen Bedürfnisse der heidenchristlichen Gemeinden die Markusschrift zum dritten Evangelium erweitert. Nicht erstes und drittes, sondern zweites und drittes Evangelium wollen mit einander verglichen sein, wenn es die Erklärung der Eigenthümlichkeit und Entstehung des Lukasevangeliums gilt.

Es erhellt dies noch mehr, wenn man folgendes erwägt. Zwar gab es nach des Lukas eigener Erklärung damals schon eine nicht geringe Zahl von Evangelienschriften (Luk. 1, 1), aber innerhalb der Heidenchristenheit gewiß keine einzige, welche an wirklicher Bedeutung und Ansehen, wie auch an Verbreitung mit dem Petrusevangelium des Markus verglichen werden konnte. War dasselbe doch nichts anderes, als das für Heidenchristen bearbeitete Urevangelium. Wo nun Lukas über jene Schrift hinausging, da that er es in dem bestimmten Bewußtsein, eine Ergänzung derselben vorzunehmen. Markus hatte nach dem Berichte des Augenzeugen Petrus ein Elementar- oder Missionsevangelium verfaßt. Lukas wollte für mündige Heidenchristen schreiben, welche jenes Elementarevangelium sich längst angeeignet hatten, nun aber auch für ihr paulinisches Glaubensbewußtsein eine historische Begründung wünschten. Auf die eigenthümliche Beziehung des Lukas zum zweiten Evangelium und seinem Verfasser läßt auch die mehrfache Erwähnung und Hervorhebung des Markus in der A.-G. schließen, während der Verfasser des ersten Evangeliums nur im Apostelverzeichniß der letzteren auftritt.

Sehen wir uns nun das sogenannte Proömium des dritten Evangeliums an, in welchem der Verfasser über die Anlage seines Werkes Rechenschaft gibt. Wir glauben in Obigem die zum Verständniß dieses so vielfach mißverstandenen und mißhandelten Wortes unbedingt nothwendigen Voraussetzungen geliefert zu haben. Es sind besonders drei Punkte, welche Lukas in dem Eingang seines Evangeliums betonen zu müssen glaubte. Nachdem er V. 1 und 2 das Vorhandensein nicht weniger Verfasser von Evangelienschriften in der zweiten christlichen Generation, welche auf den Bericht der Augenzeugen angewiesen war, und damit auch die eigene Berechtigung, ein Evangelium zu schreiben, konstatirt hat, kommt er V. 3 und 4 auf die eigenthümliche Absicht und damit auch auf den eigenthümlichen Vorzug des eigenen Werkes vor anderen Schriften zu sprechen. Hier kann sich Lukas nur mit dem heidenchristlichen Evangelium vergleichen,

das durch seine apostolische Auktorität eine solche Rücksichtnahme forderte. Dreierlei nun hebt der Verfasser des dritten Evangeliums hervor.

1) hat er den evangelischen Begebenheiten bis zu ihrem Anfange genau nachgeforscht (παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς). Dies hat seine volle Bedeutung, wenn man das zweite Evangelium, dem die ganze Vorgeschichte fehlt, mit unserem dritten vergleicht. Indem es übrigens dem Evangelisten um die Reichhaltigkeit zu thun ist (πᾶσιν), — wie denn sein Werk auch darin abschließend ist —, hat er es doch keineswegs auf ein äußerliches Zusammenraffen abgesehen, sondern läßt gern einen ähnlichen zweiten Vorgang aus, so z. B. die zweite Speisungsgeschichte; die Salbung in Bethanien (mit Rücksicht auf 7, 36 ff.); aus einem ähnlichen Grunde wohl auch die Verfluchung des Feigenbaumes (vgl. 13, 6—9). Er vergleicht sich aber nicht mit einem apostolischen Schriftsteller, welcher nach eigener Erfahrung ein Evangelium schreiben konnte — wie Matthäus —, sondern nur mit solchen, welche nach dem Bericht der Augenzeugen eine Zusammenstellung der evangelischen Thatsachen gegeben hatten. Da kann nur an Markus gedacht werden, zumal Matthäus nicht nur πράγματα sondern auch λόγια niedergeschrieben hat. Markus aber gehört gleichfalls zu denen, welche mit engem Anschluß an den Bericht der Augenzeugen nur von dem „Anfang" der Amtswirksamkeit Jesu ausgehen (οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται- während Lukas darüber hinaus die evangelische Geschichte bis in ihre letzten Ursprünge verfolgt hat (ἄνωθεν παρηκολουθηκότι).

2) galt es dem Evangelisten, die evangelische Geschichte, soweit dies überhaupt möglich war, im Zusammenhange und chronologischer Reihenfolge zu geben (καθεξῆς γράψαι). Diese Absicht versteht man erst recht, wenn man die richtige Auffassung vom Markusevangelium hat, welches besonders in seinem ersten Theile nicht sowohl einen geschichtlichen Zusammenhang als vielmehr einzelne Bilder aus dem Wirken des Herrn den Lesern vor Augen stellt. Gerade in dieser Beziehung hatten Leser des Markusevangeliums an ihm zu tadeln gefunden, weshalb der Presbyter Johannes in dem Papianischen Zeugniß den Verfasser vertheidigt, indem er zeigt, daß derselbe nach den vorliegenden Verhältnissen nicht habe anders verfahren können. (Vgl. oben über: Zeugnisse des Papias.) Dem gegenüber setzt Lukas z. B. Johannes den Täufer in das richtige historische Verhältniß zu Jesu, während Markus, von den kurzen Notizen des Prologs abgesehen, nur in einer Schilderung des Endes dieses Mannes eine Weissagung des Ausganges Jesu gibt (Mk. 6, 14 ff.). So läßt Lukas ferner zwischen der eigentlichen Vorgeschichte d. h. der Geburt Jesu

und seiner öffentlichen Wirksamkeit die Erzählung von dem zwölfjährigen Jesus im Tempel eine Vermittlung bilden, so hat er eine natürliche Stufenreihe von Jüngerreden K. 6 (die Bergpredigt, welche bei ihm Jüngerrede ist), K. 9, 1 ff., K. 10, 1 ff. hergestellt, auch hier auf die Entwicklung der Begebenheiten, das καθεξῆς bedacht.*)

3) betont Lukas V. 4, daß er eine historische Bestätigung der Lehren geben wolle, in denen Theophilus unterrichtet worden sei. Wenn es heißt: „ἵνα ἐπιγνῷς περὶ ὧν κατηχήθης λόγων τὴν ἀσφάλειαν", so kann hier nicht von dem geschichtlichen Inhalt des Christenthums die Rede sein, dessen historischen Nachweis zum guten Theil auch das Markusevangelium gegeben hatte, und zwar unter apostolischer Auktorität. Vielmehr müssen wir bei den λόγοι, in welchen Theophilus unterrichtet worden war, an das paulinische Christenthum denken, an das εὐαγγέλιον Παύλου, das nicht nach seinem geschichtlichen Inhalt, wohl aber nach seiner dogmatischen Auffassung von den judaistisch Gesinnten so vielfach angegriffen wurde. Die ἀσφάλεια dieser λόγοι zu beweisen, diente nun nicht sowohl der Bericht der Thatsachen aus dem Leben Jesu, als der Bericht seiner Worte und Reden, der λόγια κυριακά. Hiedurch aber lieferte Lukas die Hauptergänzung des Markusevangeliums, das an Herrnreden besonders arm ist. So war denn unser Evangelist bei dieser Absicht auf die Redensammlung des Matthäus hingewiesen, welche selbst im Gegensatz zu der ebionitischen Partei in der Judenchristenheit entstanden war. Dieselbe bedurfte nur einer Bearbeitung für Heidenchristen und hatte sie bei früherem Gebrauch gewiß schon erhalten, als ihr schließlich Lukas ihre letzte Gestalt und ihren abschließenden Umfang gab, indem er sie seinem Evangelium einverleibte. Wenn endlich als Zweck des Evangeliums geradezu angegeben wird, dem Leser die „Unumstößlichkeit" (ἀσφάλεια) seines empfangenen Unterrichts im Christenthum nachzuweisen, so können wir bei einem paulinischen Christen nur an die Angriffe denken, die derselbe von Seiten der judaistischen Gegner des Heidenapostels zu erleiden hatte. Sind uns dieselben doch durch die paulinischen Briefe bekannt genug. Es galt eine geschichtliche Widerlegung der Behauptung, daß das Evangelium des Paulus sowohl den Thatsachen des Lebens Jesu als seinen Lehren widerspreche. Die Apostelgeschichte als Fortsetzung unseres Werkes hatte sodann die Harmonie der Mission des Paulus, ebenso mit dem Wirken des Petrus wie mit Leben und Lehre Jesu zu zeigen.

*) Vgl. dagegen oben über Matth. 10.

Indem nun Lukas dem Wunsche seiner heidenchristlichen Leser gemäß daran ging, die ersten Anfänge der Heilsbotschaft zu schildern, die schon in die fernste Heidenwelt gedrungen war, hebt er mit der Botschaft an, die der Priester Zacharias im Tempel zu Jerusalem über die Geburt seines Sohnes empfieng 1, 5—25. An heiliger Stätte wird dem Priester des Alten Bundes verkündigt, daß ein Prophet aus seinem Hause hervorgehen solle, der dem Erben Davids, dem Könige von Israel, den Weg bereite. Inhalt und Sprache dieses wie der folgenden Stücke beweisen, daß es auch dem Pauliner Lukas Ernst gewesen um den Satz: „das Heil kommt von den Juden", und daß jede ethnisirende Tendenz demselben fern lag. Marcion, der Gnostiker, strich darum diese ersten Kapitel aus seinem Lukasevangelium.

An jene erste himmlische Botschaft aber reiht sich sogleich die zweite. Dem heiligen Tempel zu Jerusalem gegenüber steht das unentweihte Gemach der frommen Jungfrau in Nazareth V. 26—38. Wohl ist es der Sohn des Allerhöchsten, der geboren werden soll, aber er ist zugleich der verachtete Zimmermannssohn aus Galiläa. Weil er der allerhöchste war, darum konnte er sich so tief erniedrigen; und wie ihm Galiläa nicht zu verachtet war, wird es ihm auch die Heidenwelt nicht sein. Auf die himmlischen Botschaften folgen als Echo die begeisterten Reden der Frauen Elisabeth und Maria und des Priesters Zacharias V. 39—80. Der Geist der Offenbarung, der sich von Neuem ergossen, hat sie zu Propheten gemacht. Die alttestamentliche Art dieser Reden beweist ihr Herkommen aus der judenchristlichen Tradition. Das Fehlen jeder Spur von Wahrsagerei einzelner Thatsachen darin spricht für ihre Aechtheit. Noch mehr spricht für dieselbe ihr offenbarer Widerspruch mit der Geschichte Jesu, wenn man dieselbe in seiner ersten Parusie beschlossen sein läßt und nicht die künftige hinzunimmt. Aecht prophetisch und in vollkommner Uebereinstimmung mit dem Alten Testament wird das Kommen des Herrn nach seiner Totalität, welche die erste und zweite Parusie zusammenfaßt, auch zusammengeschaut (V. 51. 52. 68—75). Ein Fälscher würde nur die wirklich vorhandenen Thatsachen prophetisch ausgedrückt haben.

Noch einmal, zum dritten und letzten Male, öffnet sich der Himmel bei der Geburt des Sohnes Gottes. Es ergeht, zum Zeichen, daß hier Höchstes und Niedrigstes beisammen sind, die Botschaft der himmlischen Heerschaaren an die armen Hirten von Bethlehem. Als Evangelist der Heidenchristenheit aber legt Lukas darauf Gewicht, daß es ein Edict des Weltherrschers Augustus war, welches die Erfüllung der alttestamentlichen

Weissagung herbeiführte, daß der Messias in Bethlehem, der Stadt Davids, geboren werden müsse.

Auch hier fügt der Evangelist dem Spruche der himmlischen Propheten Worte menschlicher Propheten bei. Es folgt die Erzählung von Symeon und Hanna. Entsprechend der niedrigen Geburt des Heilandes zu Bethlehem schaut Symeon den schmerzensvollen Ausgang des Sohnes Mariä, auch darin nur die Weissagung des Alten Testaments bestätigend. Neben Symeon steht noch die Prophetin Hanna. Von dieser aber werden nicht eigene Worte angeführt. Auch dies ist ein Zug, der die Aechtheit unseres Berichtes beweist. Denn wäre die dichtende Phantasie der Urgemeinde in solchen Hymnen und Weissagungen thätig gewesen, so würde sie reicher an diesen gewesen sein, als an Personen, denen sie dieselben hätte in den Mund legen können. So läßt der Bericht seine Geschichtlichkeit dadurch erkennen, daß er wohl von einer bestimmten historischen Person weiß, ohne doch von ihr eine konkrete Weissagung zu erzählen.

Nach den Einzelbotschaften und den Weissagungen der Propheten tritt das erste Selbstzeugniß Jesu auf in der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel 2, 41—52; auch dieses Zeugniß kurz an Worten, reich an Ahnung und Weissagung.

Hier geht die dem Lukas eigenthümliche Vorgeschichte zu Ende. Es tritt bei ihm die Redensammlung als Quelle ein; denn sie beginnt mit der Predigt des Täufers. Er folgt der Redensammlung bis zur Taufe Jesu, bei welcher dem menschlichen Zeugniß des Täufers über Jesu höheres Wesen (V. 16, 17) das göttliche Zeugniß gegenübertritt. Des himmlischen Vaters Wort über den geliebten Sohn (V. 22) bestätigt des Knaben Antwort an seine Eltern (2, 49). Konnten diese selbst aber den Wesenszusammenhang ihres Kindes mit dem ewigen Gotte nicht fassen (2, 50), obwohl sie ihn in andrer Weise als andre Menschen von Gott geschaffen wußten, wie vielmehr mußten ihn seine Zeitgenossen für den Sohn Joseph's halten, bevor er seine höhere Natur offenbart hatte. Das mochte geschehen, so lange Jesus noch nicht ins öffentliche Leben getreten war. Seitdem dies geschehen und sein Wesen offenbar geworden, hat diese Meinung (V. 23 „ὢν ὡς ἐνομίζετο υἱὸς Ἰωσήφ“) keine Berechtigung mehr. Indem hier Lukas in so starkem Kontrast der menschlichen Meinung (V. 23) die göttliche Offenbarung (V. 22) gegenüberstellt, dürfen wir annehmen, daß zur Zeit der Abfassung unseres Evangeliums in der ebionitischen Partei, welche anfangs keine christologische Sondermeinung vertreten hatte — wie die

A.-G. und die frühesten pauliniſchen Briefe zeigen — jene Meinung von dem Sohne Joſephs wieder hervorgetreten war. Die wichtige Wahrheit nun, deren Karikatur jene Meinung iſt, ſtellt Lukas ins Licht durch die Mittheilung ſeiner eigenthümlichen Genealogie Jeſu (3, 23—38). Nicht Joſeph's Sohn iſt er, ſondern der Menſchenſohn; er iſt der Adamsſohn, der dadurch von allen übrigen Menſchenkindern ſich unterſcheidet, daß in ihm Adams ganzes Geſchlecht das Ziel findet, zu dem es geſchaffen iſt und von dem alle Weiſſagung von Adam an redet (4, 17—21). So iſt er der zweite Adam, in welchem von Neuem das ganze Menſchengeſchlecht ſich zuſammenfaßt, und der ganzen Welt Heiland und Erlöſer (Röm. 5, 12—21).

Von hier aus empfängt denn auch das nun folgende Stück der Redenſammlung, die Verſuchung Jeſu, ein helles Licht. Als der zweite Adam mußte er gleich dem erſten verſucht werden, und nicht blos um ſeinet ſondern um unſer willen. Darum aber, weil der Verſucher nichts in ihm hat (Joh. 14, 30), wie er in allen Adamsſöhnen etwas hat, muß er ihm perſönlich und äußerlich gegenübertreten; und nicht in einer Verkleidung, wie die erſten Menſchen, durfte er den Sohn Gottes zu täuſchen hoffen. So kann man die Einzigartigkeit dieſer Verſuchung aus der Einzigartigkeit Jeſu begreifen. Die Abhängigkeit des Lukas von Markus zeigt ſich in dieſer Geſchichte deutlich durch Vergleichung von Luk. 4, 2 mit Mk. 1, 13, wonach Chriſtus vierzig Tage lang vom Teufel verſucht ward und die ganze Verſuchung nur mit dem von Matthäus und Lukas berichteten Dialoge abſchließt.

Es folgt nun die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu. Hat Lukas die Heilsbotſchaft des Neuen Teſtamentes von ihren erſten Anfängen in Engel- und Prophetenmund bis zu dem erſten Selbſtzeugniß des zwölfjährigen Jeſus, ſodann die vorbereitende Predigt des Täufers bis zu dem Zeugniß des himmliſchen Vaters über den geliebten Sohn und endlich zu dem Selbſtzeugniß des zweiten Adam dem Verſucher gegenüber geſchildert, ſo hebt nun die öffentliche Heilsbotſchaft im Munde Jeſu für alles Volk an. Dieſe Verkündigung des Heiles durch Jeſum Chriſtum ſelbſt, begleitet von Wundern und Zeichen, ſtellt ſich dar als eine Erfüllung des prophetiſchen Wortes: das allen Armen frohe Botſchaft, allen Gefangenen Erlöſung, den Blinden das Geſicht, allen zumal die Verkündigung des angenehmen Jahres des Herrn verheißt (4, 17—19). Der dies enthaltende Abſchnitt erſtreckt ſich von 4, 14—6, 11. Wir haben ſeinen Inhalt und die Herkunft deſſelben oben betrachtet. Da aber das von Phariſäern geleitete

Volk sich verstockt, ja diese zu argen Gedanken wider Jesum kommen, wie jener einleitende Vorgang in Nazareth (4, 14—30) weissagte, so stellt der Herr der alten Gemeinde des Hauses Israel eine neue in seinen Jüngern gegenüber (6, 12 ff.), und läßt seine fortgehende Heilsbotschaft ihnen insonderheit gelten. Dieser zweite gleichfalls schon betrachtete Abschnitt erstreckt sich von 6, 12—9, 62. Mit den letzten Aussprüchen Jesu im neunten Kapitel geschieht der Uebergang zu dem folgenden großen Abschnitt, der die Hauptmasse der Redensammlung enthält. Voran geht die Aussendung der siebenzig Jünger (10, 1 ff.). Mit dieser Thatsache ist die Erweiterung der Jüngergemeinschaft über die ganze Welt und unter allen Völkern angezeigt und geweissagt, die Weltkirche, deren Apostel Paulus ist. So hat denn nun Lukas hier an Worten Jesu zusammengestellt, was für diese große Gemeinschaft insonderheit Bedeutung hat, mit andern Worten: die heidenchristliche Gestaltung der Redensammlung zum größten Theil hieher verlegt. Dieser Abschnitt erstreckt sich von 10, 1—18, 34.

Es folgt endlich der letzte Abschnitt des Evangeliums, die Leidensgeschichte. Das ist aber das eigentliche Ziel unseres Evangeliums, weil der eigentliche Inhalt der Heilspredigt. Und hier am Schlusse des dritten und letzten synoptischen Evangeliums knüpfen wir wieder an das an, was wir über das mündliche Urevangelium vor der Betrachtung der Synoptiker aufstellen mußten. Der Inhalt desselben war, wie wir aus den Briefen des Paulus und der A.-G. schloßen, die Leidensgeschichte im weiteren Sinne des Wortes. Das bestätigt uns von Neuem die Betrachtung derselben im Lukasevangelium. Zunächst heißt es am Schluß desselben 24, 46—48: „Er sprach zu ihnen: Also steht geschrieben und also mußte Christus leiden und auferstehen von den Todten am dritten Tage und gepredigt werden in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden allen Völkern, anfangend von Jerusalem. Ihr aber seid des Zeugen." In der That beruht ja Buße und Vergebung der Sünden wesentlich auf dem Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus, denn er ist um unserer Sünden willen gestorben, auferstanden aber um unserer Rechtfertigung willen (Röm. 5, 25). So machten denn auch diese Thatsachen den wesentlichen Inhalt der evangelischen Predigt aus.

Aber wir machen auch bei der Untersuchung der Quellen dieses letzten Abschnittes unseres Evangeliums eigenthümliche Wahrnehmungen, welche den obigen Satz bestätigen.

Zunächst freilich müssen wir aufrecht halten, daß Lukas auch in der Leidensgeschichte unser Markusevangelium zur Grundlage seiner Dar-

stellung gemacht hat. Wie sollte er auch nicht, wenn dies Evangelium unter Petrinischer Auktorität in der Heidenchristenheit verbreitet war. Zum Beweis dient nicht nur die ganze Anlage unseres Abschnittes, die im Wesentlichen mit der der Leidensgeschichte bei Markus identisch ist, sondern auch viele Einzelheiten, von denen ich nur Luk. 20, 41—21, 4: vgl. Mark. 12, 35—44: Frage über den Messias, kurze Pharisäerrede und die Scherflein der Wittwe hervorhebe. Neben dieser Beobachtung der Abhängigkeit des Lukas von Markus steht nun aber die entgegengesetzte Bemerkung so bedeutender Eigenthümlichkeiten in des ersteren Bericht, daß z. B. ein Forscher, wie Reuss, die Behauptung aufstellen konnte, „Lukas, welcher den Markus sorgfältig benutzte und nichts von dessen Inhalt verloren gehen ließ, kannte bestimmt die Leidensgeschichte nicht wie wir sie bei Markus lesen.“*)

Zu diesen Eigenthümlichkeiten gehören zunächst Stücke wie die Erzählung von Zachäus, dem Zöllner, 19, 1—10; besondere Züge der eschatologischen Rede 21, 20 ff.; die Einsetzung des heiligen Mahles 22, 15 ff. Vorausverkündigung des Verrathes des Petrus 22, 31—38; Jesus vor Herodes 23, 6—12; mehreres Eigenthümliche bei der Kreuzigung, darunter das Gespräch mit dem Schächer 39—43; die Jünger von Emmaus 24, 13—35; und was dann den Schluß des Evangeliums bildet: Erscheinung Jesu unter den Jüngern und Himmelfahrt 24, 36—53. Es sind hier nur die bedeutendsten, nicht die geringeren Eigenthümlichkeiten hervorgehoben.

Wie wir die ursprüngliche Redensammlung des Matthäus bei Lukas eigenthümlich erweitert und für Heidenchristen verändert gefunden haben, so sehen wir die Grundlage der Leidensgeschichte des Markus in ähnlicher Weise modificirt und erweitert. Allerdings fügte Lukas auch schon zu dem galiläischen Evangelium des Markus neue Züge: wie die Predigt Jesu in Nazareth (4, 14 ff.), Fischzug Petri (5, 1 ff.), Pharisäer und Sünderin (7, 36 ff.). Aber in dem Bericht der Leidensgeschichte steigert sich die Eigenthümlichkeit des dritten Evangelisten so sehr, daß sie eine besondere Erklärung verlangt. Lukas hat hier nicht blos aus der paulinisch-heidenchristlichen Tradition einzelne Stücke eingefügt, — wie die eben genannten dem galiläischen Evangelium des Markus, so die Erzählungen von Zachäus oder dem Schächer am Kreuz — sondern man erkennt: in der Leidensgeschichte lag dem Evangelisten neben dem Erzählungs-

*) Reuss a. a. O. S. 172.

typus des Markus noch ein zweiter vor. Darauf führt nicht nur der abweichende Bericht der Einsetzungsworte des heiligen Mahles, sondern noch vielmehr die Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen, auch die eigenthümliche eschatologische Rede.

Auf Grund unserer früheren Darstellung erklärt sich das Vorliegende leicht. Da die Leidensgeschichte der wesentliche Inhalt des Urevangeliums ist, das jeder Apostel seinen Hörern mittheilte, so mußte dem Pauliner Lukas bei Abfassung seines Evangeliums neben dem Markusevangelium noch das Evangelium des Paulus zur Hand sein; wir denken: beide schriftlich, da viele Heidenchristen den mündlichen Vortrag des Paulus schriftlich besitzen mochten. Es würde dieses Paulinische Evangelium unter die Schriften der *πολλοί* zu rechnen sein, deren Lukas in seinem Proömium Erwähnung thut. Da ist es nun begreiflich, daß Lukas in seinem paulinischen Heidenchristen bestimmten Evangelium den Typus des Paulus deutlich hervortreten ließ, damit die Leser ihn wiederfinden möchten.

Jene drei von uns hervorgehobenen Stücke: Einsetzung des heiligen Mahles, eschatologische Rede und Auferstehung Christi finden wir nun besonders aus dem dogmatischen Zusammenhange der paulinischen Briefe als historische Data hervortreten. Vergleicht man die Einsetzungsworte des heiligen Mahles Lukas 22, 20 mit dem Bericht des Paulus 1 Kor. 11 und dem des Markus, so ergibt sich klar, daß dem Evangelisten hier zwei Typen der Tradition vorlagen. In Luk. 22, 20 liegt eine Kombination beider vor: „*Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*“ ist entstanden aus einer Verbindung von Mark. 14,24 „*Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*“ und 1 Kor. 11,25: „*Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.*“

Daß die eschatologische Rede bei Lukas in einer für Heidenchristen berechneten, allgemeineren Form geboten werden solle, deutet vielleicht schon 21, 5, 7 an, wo die Hörer Jesu unbestimmt gelassen werden im Gegensatz zu Mark. 13, 3 und Matth. 24, 3. Im Uebrigen ergibt sich eine Fülle von Beziehungen zu den eschatologischen Stellen der zwei Thessalonicherbriefe. Man vergleiche: V. 9 mit 2 Thess. 2, 3 (*ἀκαταστασία* und *ἀποστασία*); V. 15 mit 2 Thess. 2, 4 (*ἀντικείμενος*); V. 19 mit 2 Thess. 1, 4; 3, 5 (*ὑπομονή*); V. 22 mit 2 Th. 1, 8 (*ἐκδίκησις*); V. 23 mit 1 Th. 2, 16 (*ὀργή*); V. 35 mit 1 Th. 5, 3 (*αἰφνίδιος*) V. 36 mit 1 Th. 5, 6 ꝛc.*)

*) Vgl. hiefür: Sächsischer Anonymus S. 166, 67.

Mit Röm. 11, 25, 26 „daß Israel eine theilweise Verstockung widerfahren ist, bis die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, daß dann ganz Israel gerettet werden soll" berührt sich nahe V. 24: „Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt sind." *)

So haben wir denn offenbar hier die eschatologische Rede des Herrn vor uns in der Gestalt, wie sie im Evangelium des Paulus sich befand.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, was für Konsequenzen für die Bestimmung der Abfassungszeit unsrer Schrift sich aus V. 20, 24 ergeben, wo von der Einschließung und Verwüstung Jerusalems durch Kriegsheere, von der Wegführung der Bewohner unter die Heiden die Rede ist. Man meint hier den deutlichsten Beweis zu finden, daß das Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sei.**) Gewiß scheint mir nur, daß die Abfassung unserer Schrift nahe an das Jahr 70 hinanzurücken sei. Befand sich der Verfasser in Rom, als die Zurüstungen zum jüdischen Kriege im Werke waren, so konnte er sich im Einklang mit den unbestimmter gehaltenen Worten des Herrn also ausdrücken. Uebrigens ist oben schon hervorgehoben worden, daß sich V. 23 mit 1 Thess. 2, 16, also mit dem frühesten Sendschreiben des Apostels Paulus berührt.

Eine genauere Betrachtung aber erfordert ob seiner besonderen Wichtigkeit das Verhältniß des lukanischen Auferstehungsberichtes zu Matthäus und Markus einer- und Paulus andrerseits. Es hat dieses Verhältniß nicht nur eine hohe Bedeutung für die Erkenntniß der Quellen unseres Evangeliums, sondern auch bezüglich der Glaubwürdigkeit der Evangelien überhaupt. Die Sache liegt folgendermaßen. Matthäus und Markus erzählen nichts von Erscheinungen des Herrn bei seinen Jüngern in Jerusalem, sondern nur in Galiläa. Lukas dagegen berichtet nur von Erscheinungen Christi in Jerusalem, nicht aber in Galiläa. So auch Johannes, nur daß das nachträglich zum Evangelium hinzugefügte Kap. 21 eine Erscheinung Christi am See Tiberias erzählt. Da thut nun z. B. der bekannte Exeget Meyer den Machtspruch, Matthäus wolle die Erscheinung Christi in Galiläa schlechterdings als die erste bei seinen Jüngern bezeichnen, habe also von Erscheinungen in Jerusalem nichts gewußt; woraus dann folgt, daß der Verfasser des ersten Evangeliums nicht der Apostel

*) Dies Wort berührt sich allerdings auch mit Apok. 11, 2.

**) Weizsäcker a. a. O. S. 218.

Matthäus war. Eine ungeheure Willkür. Die Exegese zeigt nur, daß Matthäus von Erscheinungen in Judäa nichts berichtet; wie kann man aber daraus schließen, daß er sie nicht gekannt habe? Die Frage ist also nur, warum Matthäus so berichtet, wie er berichtet. Wir lassen hier Markus mehr aus dem Spiel, da er unvollständig ist; eine genaue Betrachtung zeigt übrigens, daß beide für unsre Frage wesentlich zusammenfallen.

Zunächst muß nun betont werden: sowohl der Bericht des Markus wie der des Matthäus lassen nicht im Geringsten darauf schließen, daß die Absicht der Verfasser gewesen, durch eine genaue Darstellung der Erscheinungen Jesu die Auferstehung desselben von den Todten zu erweisen. Sie schildern freilich die Auferstehung und erzählen die Erscheinung des Herrn, aber als den nothwendigen, vom Herrn selbst geweissagten Abschluß seiner h. Geschichte, in den ein Zweifel nicht gesetzt werden kann. Denn, und das muß hervorgehoben werden, es sprechen im ersten und zweiten Evangelium Augenzeugen: Matthäus und Petrus. Von Augenzeugen kann man nicht einen Beweis für die erlebte Thatsache fordern. Würde man ihn fordern, so erklärte man sie für unglaubwürdige Menschen. Was nun Matthäus und Markus von den Erscheinungen des Herrn berichten, das erzählen sie in bestimmter Beziehung zu dem Plan und der Absicht ihrer Evangelien. Nun ist das Markusevangelium aus Vorträgen des Petrus in der Heidenchristenheit hervorgegangen. Es schilderte zuerst des Herrn Wunderwirken in „Galiläa der Heiden;" dann erzählt es die Leidensgeschichte zu Jerusalem. So wird Petrus am Ende aus den Worten des Auferstandenen seine Hörer haben vernehmen lassen, daß es sein Wille sei, daß das Evangelium hinausgehe in alle Welt; wie es begonnen habe in „Galiläa der Heiden," so nun auch sich nach der Verwerfung Jesu von seinem Volke zu den Heiden wende. Solches nun hat Christus nach des Matthäus Bericht seinen Jüngern in Galiläa gesagt; entweder dasselbe oder ähnliches enthielt der verlorne Schluß des Markus. Darum eilt der Auferstehungsbericht bei Markus und Matthäus zur Erzählung der Erscheinung des Herrn in Galiläa. Für Matthäus aber, den judenchristlichen Evangelisten, lag die Sache gleichermaßen. Ihm gilt es, den Judenchristen wie den Juden zu beweisen, daß durch Israels Schuld das Heil an den Juden vorübergehe und zu den Heiden sich hinüberwende. So zeigt er durch die ihm eigenthümliche Erzählung, wie die Obersten Israels durch Bestechung der Grabeswächter das Volk auch um die letzte Heilsthat des Herrn betrogen, das äußerste Maß der Schuld des Volkes; welcher gegen-

über der Befehl des Herrn an die neue Obrigkeit des Himmelreiches ergeht, die ganze Welt zum Eingang in dasselbe aufzufordern. Die Obrigkeit Israels hat den Herrn gehindert, das Reich der Herrlichkeit aufzurichten; das wird geschehen nicht in Jerusalem, der Stadt des großen Königs. Vielmehr wird das Reich Gottes seinen Gang fortsetzen in der demüthigen Gestalt, die es hatte, da der galiläische Prophet auftrat im Lande Sebulon und Naphthali, im verachteten Galiläa der Heiden. Dem Jerusalem gegenüber, das den Herrn gekreuzigt und auch vor der Thatsache der Auferstehung sich verstockt hat, steht die galiläische Jüngergemeinde. Jerusalem ist das gottverlassene und zur Wüste dahingegebene. Jene verachtete galiläische Gemeinde ist der Keim des Reiches Gottes, das sich über die ganze Welt ausbreiten wird.

Eine ganz andere Absicht verfolgt Lukas. Bedurften jene Kreise, für welche Lukas schrieb, einer Hinweisung auf die eben dargelegten Wahrheiten, so genügten die Evangelien des Markus und Matthäus. Lukas hatte Veranlassung, anders zu berichten. Wir wissen aus dem ersten Briefe des Paulus an die Korinther, wie nahe den griechisch gebildeten Heidenchristen der Zweifel an der Thatsache der Auferstehung Jesu lag; es ist bekannt, welchen Anstoß Paulus durch ihre Erwähnung bei philosophischen Athenern erregte A.-G. 17. Mußte nun Lukas bei manchen seiner Leser diese Zweifel voraussetzen, so mußte er, der nicht als Augenzeuge berichtete, eine solche Erzählung der Erscheinungen des Herrn geben, welche geeignet war jene Zweifel zu tilgen. Dazu war nun kein Nachweis wirksamer, als der, daß auch die Jünger anfangs voll Zweifel und Mißtrauens gegen die Wirklichkeit der Auferstehung gewesen und erst durch die unabweisbare Thatsache überzeugt worden seien. Diesen Beweis nun führen die beiden Erzählungen des Lukas von den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus und der Erscheinung Christi bei den Jüngern zu Jerusalem, denen er Hände und Füße zeigt und vor denen er ißt, um sie von seiner Leiblichkeit zu überzeugen. So wird Lukas bezüglich der Grundthatsache der Auferstehung Christi, auf welcher das ganze Evangelium ruht, das Paulus den Heiden predigte, seiner im Proömium ausgesprochenen Ansicht gerecht, die historische Gewißheit derselben nachzuweisen.

Wir nehmen nun an, daß Lukas den Bericht der Erscheinungen des Auferstandenen nach dem Evangelium des Paulus hier gegeben hat. Dieser aber, selbst nicht Augenzeuge der Auferstehung, pflegte dieselbe den Heiden so zu erzählen; vgl. Luk. 24, 34; 36 ff. und 1 Korinth. 15, 5 ff. Die

letztere Stelle zeigt aber, daß Lukas keineswegs die Paulinische Tradition vollständig wiedergegeben habe.*)

Schauen wir vom Ende unseres Evangeliums noch einmal zurück, so ergibt sich bezüglich seines Organismus Folgendes. Die Zweitheilung, welche dem Urevangelium eigen war, hält auch unser von demselben am weitesten abstehendes Werk fest (1, 5—9, 50; 9, 51—24, 53).

Während nun Lukas in dieser Zweitheilung von der Tradition abhängig war, erweitert sich dieselbe nach seiner ihm eigenthümlichen Absicht in eine Viertheilung. Offenbar wählte der Evangelist die Weltzahl für sein Weltevangelium. Jener erste Abschnitt zerfällt in die Vorgeschichte 1, 5—4, 13; und in das galiläische Evangelium 4, 14—9, 50; der zweite Abschnitt in die Redensammlung 9, 51—18, 30, welche zu dem Ende überleitet, und in die Leidensgeschichte 18, 31—24, 53. Daß der Evangelist auch sonst auf die Vierzahl Werth legte, zeigen z. B. die vier Makarismen und die vier Wehe der Bergpredigt.**) Ferner finden sich im Beginn des galiläischen Evangeliums vier Wunder, vier Konflicte mit den Gegnern ꝛc.***) Besonders bedeutsam tritt diese typische Zahl in der Mitte des Evangeliums hervor. Die erste Hälfte endet 9, 28—50, die zweite beginnt 9, 52—62 mit einer Vierzahl von Berichten, nach welchen trotz des vorausgehenden guten Bekenntnisses des Petrus die Zwölfe und andere Jünger wegen ihrer Unfähigkeit, des Herrn Beruf auszuführen, getadelt werden. Indem dann Kap. 10, 1 die Bestellung der 70 Jünger erfolgt, dieser Vertreter der Völkerkirche, will der Evangelist offenbar, daß die zweite Hälfte seines Evangeliums unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werde. Es zeigt sich aber so eine eigenthümliche Aehnlichkeit in der Anordnung des Evangeliums und der Apostelgeschichte. Wie die letztere der Bericht von der Heilsbotschaft im Munde des Petrus und Paulus, der Missionsgeschichte von Jerusalem bis Rom ist, daher deutlich in die hiedurch bezeichneten zwei Abschnitte verfällt, so entsprechen dem die beiden Hälften des dritten Evangeliums. Von Jerusalem geht die erste aus; schon durch die Redefarbe illustriren die ersten Kapitel den Satz: „das

---

*) Eine ähnliche und doch wieder eigenthümliche Absicht des Beweises verfolgt auch Johannes in seinen Berichten, sodaß hier Matthäus und Markus, Lukas und Johannes zusammen zu stehen kommen.

**) Auch in der Pharisäerrede 11, 37 sind vier Wehe zu zählen, zwei an die Pharisäer, zwei an die Gesetzesgelehrten.

***) Vgl. Keim: Geschichte Jesu I, S. 76.

Heil kommt von den Juden." Es ist der Sohn Davids, der alle Gerechtigkeit des Alten Testamentes erfüllt und das Heil seinem Volke anbietet. Sodann ist es wiederum die erste Hälfte, die besonders in Kap. 4—9 wesentlich auf das Petrusevangelium sich stützt und um die Erziehung der Zwölfe sich dreht. Ihr entspricht die erste Hälfte der A.-G. welche die Anfänge der Jüngerpredigt im Munde des Petrus schildert. Während aber die erste Hälfte nur in einigen Stücken die paulinische Abzielung des Evangeliums zeigt, vielmehr die jüdischen Anfänge des Evangeliums vorführt, läßt die zweite Hälfte sogleich an ihre Spitze die siebzig Jünger treten und endet mit den Worten des Auferstandenen, daß nun die Predigt an alle Heiden ergehen müsse (10, 1 ff. 24, 47). Zwischen diesen Endpunkten aber liegt die Redensammlung und die Leidensgeschichte. Jene stellte sich uns dar als die für die Heidenchristenheit bearbeitete und vermehrte Redensammlung des Matthäus, diese entstanden durch die Verbindung des Petrinischen Typus des Urevangeliums mit dem an vielen Punkten überwiegenden Paulinischen.

So entspricht diesem zweiten Theil die Missionspredigt des Paulus, die als die Erfüllung solcher Weissagungen betrachtet werden darf, wie sie z. B. das Gleichniß vom verlorenen Sohne enthält. Die A.-G. läßt endlich den Heidenapostel nach Rom ziehen, damit er daselbst dem Ende des Herrn in Jerusalem nachfolge.

Berühren wir zum Schluß noch die Frage: was ist der Lehrstandpunkt unseres Evangeliums bezüglich der beiden wichtigen Artikel von der Person Christi und von der Rechtfertigung?

Die Anschauung des Evangelisten von der Person Jesu ist wesentlich die der ersten Stufe: d. h. der Missionspredigt. Mit Matthäus überschreitet Lukas durch eine Vorgeschichte, welche die übernatürliche Geburt des Herrn enthält, den Kreis des Markusevangeliums, hierin den Anforderungen der vorgeschritteneren Leser entgegenkommend. Wie Matthäus begegnet Lukas offenbar schon keimenden ebionitischen Meinungen, so besonders durch die Kombination von 3, 21, 22 und 23.*) Nirgend aber sehen wir, daß er wirklich die Höhe, welche Matthäus einnimmt, überschreite. Wenn man auch das Wort „darum auch sprach die Weisheit Gottes: ich werde zu ihnen Propheten und Apostel senden ꝛc." (11, 49) auf die Person Jesu beziehen würde, so würde damit nicht mehr von ihm gelten

*) Siehe oben.

als Matthäus ihm zuschreibt, wenn er ihn als den Jehovah des Alten Testaments Propheten, Weise und Schriftgelehrte senden läßt (Matth. 23, 34). *) Wenn das heidenchristliche Evangelium endlich dem Sohne Davids und Abrahams (Matth. 1, 1) den Sohn Adams, der als der zweite Adam wie dieser ein Sohn Gottes ist (Luk. 3, 22, 38), gegenüberstellt, so ist das gewiß nicht mehr, als was Matthäus als Auslegung von „Sohn Davids und Abrahams" in den Schlußworten seines Evangeliums dem Auferstandenen zuschreibt (28, 17 ff.): „Gegeben ward mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden" ꝛc.

— Obwohl hinter dem Begleiter des Apostels Paulus offenbar die Erkenntniß des ewigen Wesens Jesu steht, wie sie Paulus in seinen Briefen zeigt, trägt jener sie doch nicht in sein geschichtliches Werk. Er gibt was seine Quellen geben. Diese aber sind Schriften, aus der Missionspredigt entstanden. Alle diese Schriften sprechen nicht das letzte Wort über das Wesen Jesu. Da Matthäus und Petrus nur Missionsevangelien hinterlassen haben, so haben sie es nicht ausgesprochen. Lukas, der nach solchen Quellen arbeitende Apostelgehilfe., durfte nicht darüber hinausgehen. Wir werden auf Johannes, den Evangelisten, verwiesen, der die letzte und die ganze Wahrheit ausreden sollte in Erinnerung und zugleich doch im Geistesflug über sie hinausgehoben (Joh. 14, 26; 16, 12—14).

Was von der Person Christi in der Darstellung unseres Evangeliums zu sagen war, gilt in ähnlicher Weise vom Artikel der Rechtfertigung. Nirgend läßt Lukas Christum die Lehre des Apostel Paulus vortragen. Er zeigt in der Lehre Jesu nur die Wurzeln des Paulinismus auf. In solcher Weise aber, wie ein Apostel Paulus über Rechtfertigung und Glaube, über Sünde und ihre Sühnung geredet hat, sollte und konnte Jesus Christus nicht reden. So konnte nur der reden, der sich als den vornehmsten unter den Sündern bekannte und als solcher die Barmherzigkeit rühmte, die ihm widerfahren war. So konnte der nicht reden, in dem keine Sünde war, der auch selbst nicht gerechtfertigt worden ist vor Gott, wie wir gerechtfertigt werden, in welchem vielmehr unsre Rechtfertigung vorhanden ist.

Wie hätte endlich Christus vom Glauben an sich selbst und von der Rechtfertigung durch diesen Glauben in abschließender Weise reden können vor seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, in welchem ja erst der wesentliche Grund der Rechtfertigung in Erscheinung und Wirklichkeit getreten

*) Siehe oben. Dies gegen Keim a. a. O. S. 79.

ist (Röm. 3, 24—26; 4, 25)? Was nun Lukas, der Pauliner, von Worten Jesu in dieser Richtung gesammelt hat, das verhält sich zur Paulinischen Ausführung, wie der Keim zur vollständig entwickelten Pflanze; so die Gleichnisse vom verlorenen Sohn, vom Pharisäer und Zöllner. Eben durch jene Art aber beweist das Mitgetheilte seine Ursprünglichkeit. So zeigt endlich unser Evangelium überhaupt ein gesundes und natürliches Verhältniß des Judenchristlichen zum Heidenchristlichen. Indem dasselbe die Berechtigung des Jüdischen in seinem Bereich vollkommen anerkennt, sofern das Heil von Zion ausgeht (1, 5 ff.; 24, 47; 13, 16; 19, 9),*) stimmt es mit Matthäus wie mit Paulus (Röm. 9, 3—5). Indem der Verfasser sonderlich oft den Uebergang des Christenthums von den Juden zu den Heiden in Thaten und Worten Jesu hervorhebt, wird er damit nur dem Character seines für die große Heidenchristenheit bestimmten Evangeliums gerecht.

Weil der Evangelist nicht jene Karikatur des Heidenchristenthums zeigt, welche vergißt, daß Jesus in der That Sohn Abrahams und Davids ist, wie dies eine gnostische Theologie der alten Kirche und unserer Tage thut, hatte Marcion, der Gnostiker, eine Zertrennung und Verstümmelung des Evangeliums vorgenommen, in welcher ihm die Tübinger Schule gefolgt ist. Die neue Marcionhypothese, nach welcher das verstümmelte Lukasevangelium des Marcion der Urlukas sein sollte, ist von der Schule selbst wieder aufgelöst worden. Was nun in dieser Schule an die Stelle getreten ist, daß Lukas ein vermittelnder Pauliner sei, der mit Stücken ebionitischer Quellen seinen Paulinismus verbunden habe, ist nur ein gemäßigterer Ausdruck jener gnostischen Grundanschauung und eben so unberechtigt, als jene gewaltsamere Marcionhypothese.

*) Daher erklärt es sich, daß auch Ebioniten von Stellen unseres Evangeliums Gebrauch machten; s. Irenäus 3, 15, 1.

Zehntes Kapitel:

Die Apostelgeschichte.

Das Lukasevangelium gab einem Heidenchristen die Geschichte der Heilsbotschaft von ihrem ersten Ausgange (ἄνωθεν 1, 3) bis zu ihrem Ende im Munde Jesu. Von Engel- und Prophetenmund ging sie über auf Jesum selbst, den Inhalt wie den Verkündiger des Heils. Im Tempel zu Jerusalem begann sie, in Galiläa breitete sie sich aus, drei Jahre lang hin und her wandernd, nach Jerusalem kehrte sie wenn auch zögernd zurück, denn es darf kein Prophet Israels getödtet werden außerhalb Jerusalem (Luk. 13, 32, 33). Der Getödtete und Auferstandene aber hört auf ein Verkündiger des Heils zu sein, er wird von nun an nur Inhalt der Heilsbotschaft. Diese selbst überträgt er Anderen, doch so, daß er in ihnen gegenwärtig und wirksam ist (Matth. 28, 20). Nun aber ändert sich auch der Kreis der Hörer des Evangeliums. Von sich selbst sagte der Herr, daß er nur gesandt sei zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel, und seinen Jüngern wehrte er, so lange sie nur seine, des im h. Lande wandelnden, Gehülfen waren, seitwärts zu gehen auf den Weg der Heiden oder in die Städte der Samariter (Matth. 15, 24; 10, 6).

Der Auferstandene und gen Himmel Fahrende, dem von nun an alle Macht gegeben ist im Himmel und auf Erden, macht die Jünger zu seinen Stellvertretern und sendet sie aus in alle Welt, doch so, daß sie anfangen in Jerusalem (Matth. 28, 18—20; Luk. 24, 46, 47).

Und nun hebt eine neue Verkündigung der Heilsbotschaft an im Munde der Apostel. Wieder hebt sie in Jerusalem an, weil von Zion das Heil ausgehen muß der Verheißung nach; dann schreitet sie fort nach Antiochia und endlich über Ephesus und Athen nach Rom, der Hauptstadt der Heidenwelt. Da Rom das Haupt der οἰκουμένη und das Kompendium aller Völker der Erde damals war und Rom das Evangelium aufgenommen hatte, so ist in prophetischem Sinn und nach h. Geistes Anschauung der Befehl des Herrn: „Gehet hin und machet alle Völker zu meiner Jüngerschaft“ (Matth. 28, 19) schon erfüllt. Die h. Geschichte hat ihr Ziel erreicht; damit aber auch die h. Geschichtsdarstellung. Alles was

sich nun weiter begiebt, ist ja nur Besitzergreifung der Provinzen, nachdem die Hauptstadt erobert worden. Wäre also Paulus später noch nach Spanien gekommen, so hätte dies wohl wegen des Apostels eine besondere Bedeutung, vom Standpunkt der prophetischen Betrachtung aus aber keine andere, als später die Mission in England. Was bis auf den heutigen Tag sich in der Kirchengeschichte vollzogen hat, das ist doch nur Entwicklung des Keimes, der gepflanzt wurde, als Rom das Evangelium annahm. Was damals im Princip gesetzt ward, das Eingehen der Heidenwelt ins Reich Gottes, das vollzieht sich allmählig in der Kirchengeschichte. Aber dennoch müssen wir sagen: Rom kann nicht das absolute Ziel der h. Geschichte sein, sowenig als es ihr Ausgangsort ist. Rom kann es nicht sein, auch kein anderer Punct der Heidenwelt. Das kann nur Jerusalem sein, die heilige Stadt. Doch bevor das Heil sich zurückwendet nach Zion, müssen erst die Herzen der Kinder Israel sich dem Erlöser zugewendet haben. Noch einmal, in der Jünger Mund tritt die Heilsbotschaft ihren Lauf an, ausgehend von Jerusalem; nun aber nicht mehr auf Galiläa der Heiden sich beschränkend, sondern sich ausdehnend über die ganze Heidenwelt. Doch auch jetzt ist das Ziel des Laufes Jerusalem und die Tochter Zion mit dem Ruf: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn" (Matth. 21, 9; 23, 39).

Diese Thatsache gehört der Zukunft an; die Weissagung aber sagt, daß sie geschehen werde, wenn die Fülle der Heiden eingegangen sei in das Reich Gottes (Röm. 11, 25, 26). So kann denn von diesem Ziele der heiligen Geschichte und Ende der Heilsverkündigung nur die Prophetie, nicht die Geschichtschreibung reden. Es handelt von diesem Gegenstand das prophetische Buch des Neuen Testaments, redet gleichfalls von den zwei großen Städten, der Weltstadt und der heiligen Stadt, aber endet nicht mit jener, sondern mit dieser. Dann aber, nachdem der Lauf des Wortes vollendet sein wird, hört auch Jerusalem auf, das irdische zu sein, es wird die himmlische und damit die ewige Stadt. Denn Jerusalem ist urbs aeterna und nicht Rom (Offenb. Joh. 18, 21; 21, 2. f.)*)

Den Jüngern aber ward es schwer, sich in solchen Gang des Reiches Gottes zu finden. Sie meinten, in dem siegreich von den Todten auferstandenen und über seine Feinde triumphirenden Christus sei ja schon die Vollendung des Himmelreichs gegeben und vorhanden, so hindere nichts

*) Eigenthümlich ist es, daß der größte lateinische Kirchenvater wie im Gegensatz zur römischen Kirche in seinem Kanon die Apostelgeschichte unmittelbar vor die Apokalypse stellt (De doctr. chr. II., 13.)

mehr, das Reich in Jerusalem aufzurichten und die Knechtsgestalt, die es das Leben Jesu hindurch getragen, abzuthun. Aber dann wäre ja das Endgericht über das ungläubige Israel schon da, und die Weissagung der Schrift bliebe unerfüllt, daß Israels Geschichte in Gnaden enden werde (Röm. 11, 25—27). Zwar ein Gericht wird eintreten über dieses Geschlecht des Volkes Gottes, aber auch dann wird die Langmuth Gottes noch nicht zu Ende sein. Das Reich Jesu Christi tritt seinen Weg an durch die ganze Welt, und wenn es alle Völker in sich aufgenommen haben wird, dann wird zum letzten Male an das Volk Gottes die Frage treten, ob es nun nicht auch dem Sohne Davids und Abrahams, dem alle Heiden zum Erbtheil geworden, die Ehre geben wolle; damit die, welche die Ersten waren, nun wenigstens die Letzten seien (Luk. 13, 28—30).

Soll aber dies der Gang der Entwicklung des Reiches Gottes sein, wie ihn Gott in seiner Langmuth bestimmt hat, so muß dasselbe in der Knechtsgestalt ausharren, die es hatte, als der Herr in Galiläa des Täufers Predigt aufnahm und arme Fischer zu Jüngern machte. Es wird das Himmelreich ein in natürlichen Schranken sich vollziehendes, nur allmählig fortschreitendes Wachsthum haben, wie die Gleichnisse Matth. 13 es darstellen. Weil dies alles den Jüngern, die den Tag Jehovahs nahe glaubten, so schwer zu fassen war, darum betonen Matthäus und Markus so stark, daß der Herr nach seiner Auferstehung in Galiläa nochmals mit seinen Jüngern zusammengetroffen sei und hier die Kirche gestiftet habe, damit sie nicht vergessen möchten, daß jene galiläische Knechtsgestalt dem Reiche Gottes bleiben werde, bis der Herr kommt (Mk. 14, 28; 16, 7; Matth. 26, 32; 28, 7, 16—20).

Die Apostelgeschichte beginnt mit der Erzählung, daß der Herr nach seiner Auferstehung 40 Tage hindurch seinen Jüngern erschienen sei und mit ihnen geredet habe über das Reich Gottes (1, 3). Welches der Mittelpunkt dieser Belehrungen gewesen sei, zeigt uns sogleich der folgende Abschnitt V. 4—8. Die Jünger waren der Meinung, der Auferstandene bleibe nur deshalb bei ihnen, um das Reich Israel und nun für immer herzustellen (V. 6). In diesem Reiche gedachten sie als die vom Könige desselben eingesetzte Obrigkeit ihre Stellung einzunehmen. Der Herr erklärt ihnen, daß Zeit und Stunde dieses Begebnisses der Vater sich vorbehalten habe. Was sie aber angehe, das sei, daß sie den heiligen Geist empfangen und in dieses Geistes Willen und Kraft Zeugen Jesu sein würden von Jerusalem bis an der Welt Ende (V. 7, 8).

Die Jünger hatten geglaubt, die Zeit der Knechtsgestalt des Reiches

Gottes sei zu Ende; damit aber auch für sie die Zeit des Dienens und der Selbstaufopferung Matth. 20, 20—28. Der Herr sagt ihnen dagegen, daß dieser ihr Dienst vielmehr jetzt erst beginne, Zeugniß abzulegen für Jesum Christum und also „Märtyrer" zu sein und zu werden in Jerusalem und bis zum Ende der Welt; um aber dieses schwere Amt zu vollbringen, werden sie den heiligen Geist empfangen, den Geist, welchen Christus sendet, der selbst in diesem Geist in den Tod gegangen und aus dem Tod auferweckt worden ist, den Geist der Selbstaufopferung und der Wundermacht (V. 8).

Die Apostelgeschichte enthält nun den vom Herrn gewollten und vorgezeichneten Gang der Entwicklung des Himmelreiches von Jerusalem bis Rom. Mit dieser Linie ist der Radius des großen Kreises der Heidenmission gegeben; der Kirchengeschichte bleibt die Beschreibung des Kreises selbst. Wenn dieser Kreis beschrieben ist, dann ist die Zeit der Wiederkunft Christi da; es ist die Zeit erschienen, die die Jünger bei ihrer Frage nach der Wiederherstellung des Reiches Israel schon gekommen glaubten. Dann aber wird der wiedergekommene Jesus Christus dieses Reich aufrichten, wenn auch in anderer Art, als die Jünger meinten. Darum schließt sich unmittelbar an jenes Wort des Herrn von der Verkündigung des Evangeliums durch die Jünger in Jerusalem und bis an der Welt Ende der Bericht von der Himmelfahrt Jesu und das Wort der Engel an die Jünger: daß der Herr so wieder erscheinen werde, wie sie ihn haben auffahren sehen gen Himmel (V. 9—11). Hiemit erhebt sich unsre Schrift in das Gebiet der Prophetie. Aber sie gibt in dem Engelwort nur das Ziel an; sie handelt nicht davon; das thut die Offenbarung Johannis.

Nachdem Apostelgeschichte 1, 1—11 die Einleitung und das Thema des ganzen Buches aufgestellt worden, beginnt von V. 12 an die Ausführung.

1. Die Apostel beginnen ihre Thätigkeit in Jerusalem, wie der Herr befohlen. Damit Jerusalem und dem jüdischen Volk sein volles Recht widerfahre und alle Gerechtigkeit erfüllt werde, wählen die Eilfe an des verlorenen Judas Stelle den zwölften Jünger nach der heiligen Zahl des Volkes Gottes. Denn die Apostel Israels sind sie zuerst (1, 12—26).

Indem sie aber so nach des Herrn Willen einmüthigen Geistes in Jerusalem ausharrten, empfingen sie die verheißene Gabe des heiligen Geistes. In diesem Geist empfingen sie die Kraft, dem Befehle des Herrn

nachzukommen durch die Verkündigung des Evangeliums bis an der Welt Ende. —

Der Geist, gesendet von dem zur Rechten Gottes sitzenden und über die ganze Welt Gewalt habenden, überhob auch die Jünger auf wunderbare Weise der Schranken, welche die verschiedenen Sprachen und Zungen unter den Völkern der Erde aufgerichtet haben, und bewies ihnen, daß für das Evangelium in der That diese Schranken nicht vorhanden sind. Zunächst waren es ja freilich Juden oder doch Proselyten, unter fremden Völkern wohnend und deren Sprache redend, die in ihrer eigenen Sprache die großen Thaten Gottes verkündigen hörten. Aber indem des heiligen Geistes Kraft die Sprachen der verachteten Heidenvölker zu Organen seiner Wirksamkeit sich machte, war damit schon gegeben, daß er die Enge des auserwählten Volkes überschreiten und die ganze Welt zum Gebiet seiner erlösenden und heiligenden Thätigkeit machen werde. Es lag in dieser Thatsache eigentlich eine Fortsetzung der Menschwerdung Jesu Christi, des Wortes. Indem der Geist in Fortsetzung des Werkes Christi wahrhaft menschlich ward, galt auch von ihm „homo sum et nihil humani a me alienum puto", und so war ihm keine menschliche Sprache mehr zu profan, daß nicht in ihr die großen Erlösungsthaten Gottes zum Heil aller Völker hätten ausgesprochen werden sollen. War im Alten Testament Gott der Gott Israels, so will er nun der Gott aller Völker werden; war der Sohn Davids, der Verheißene, der Gesalbte Israels, so will er nun der Heiland aller Welt sein. War der heilige Geist eingeschränkt auf das Volk Gottes und seiner Propheten Mund, so soll er nun ausgegossen werden über alles Fleisch (2, 17); darum wird er sich auch der Zungen und Sprachen aller Völker bedienen (2, 1—13).

Aber auch dieses Geistes Kraft kommt dem Volke Gottes zuerst zu Gute; Israel empfängt seine Erstlinge, wie der Herr, obwohl ein Heiland aller Menschen, sein Leben den verlorenen Schafen des Hauses Israel widmete. So erhebt denn nun Petrus, der Mund der Apostel, in diesem Geiste seine Stimme an Israel. Er erscheint zunächst als das vornehmste Rüstzeug dieses Geistes.

Der Geist des Neuen Testamentes hat sich erwiesen als aller Zungen und Sprachen mächtig, als den Geist des Heils für alle Welt. Er erweist sich weiter im Munde des Petrus als den Geist der Predigt und Ermahnung zur Buße und Bekehrung (2, 14—42 und 3, 12—26), und weiter als den Geist der Einmüthigkeit, der Aufopferung und Barmherzigkeit (Gemeinschaft der Güter 2, 44 — 47; 4, 32 — 37); und als den Geist der

Wundermacht (Heilung des Lahmen 3, 1—11; 5, 12—16); und als den Geist des Bekenntnisses und Martyriums (Petrus und Johannes vor dem Synedrium 4, 1—22); und als den Geist des Gebetes (V. 23—31); der Herzensoffenbarung und des Gerichtes (Ananias und Sapphira 5, 1—11); als den Geist der gemeindlichen Ordnung (die 7 Diakonen 6, 1—7). — Hier schließt die erste Abtheilung der ersten Hälfte unseres Werkes. Der Verfasser zeigt diesen Abschnitt an durch ein Wort, mit dem er auch die folgenden enden läßt: „Und das Wort Gottes wuchs u. s. w." 6, 7 (vgl. 12, 24; 19, 20).

Vergeblich hatte der Herr selbst, der diesen Geist seiner jungen Gemeinde gesendet hat, einst in seinem Leben die Bekehrung Israels erstrebt. Jetzt war von Neuem das Volk dem Wirken dieses heiligen Geistes unterstellt, in welchem Christus seiner Verheißung nach zum zweiten Male gekommen ist. Und wieder schien das Volk zu schwanken, ob es sich diesem Geiste hingeben solle; eine große Zahl Einzelner und unter ihnen nicht wenige Priester wurden gläubig 6, 7.

Doch die Entscheidung nahte.

2. Es war Stephanus, ein Mann voll Gnade und Wunderkraft (6, 8), ein herrliches Rüstzeug dieses heiligen Geistes (7, 55), der ward derselben Schuld angeklagt, wie einst Jesus, der Blasphemie wider Mosen und Gott und den heiligen Tempel. Indem das Volk das Zeugniß des Geistes in dem Munde dieses Jüngers Jesu verachtete und in dem Jünger den Meister zum zweiten Male tödtete, Stephanum zum ersten Märtyrer machte, entschied es sich gegen den heiligen Geist. So mußte denn das Himmelreich den Weg gehen, den der Herr geweissagt hatte. Bei der Steinigung des Stephanus aber war, an dieser Schuld theilnehmend, zugegen der Mann, dessen sich der Geist des Neuen Testaments bedient hat, die Kirche jenen Weg von Israel hinweg zu den Heiden zu führen. Darauf hin deuteten nun alle die Begebenheiten, welche in der A.-G. sich an den Tod des Stephanus anschließen. Durch die Verfolgung, welche der Tod des ersten Märtyrers über die Gemeinde heraufführte, zerstreuten sich viele Glieder derselben über Judäa und Samaria. In Samarien fand das Evangelium Aufnahme und der Kämmerer aus dem Mohrenland bekehrte sich (8, 1—40).

Da geschah die Bekehrung des Saulus (9, 1—30). Sie ist die göttliche Antwort auf die That des Volkes Israel an Stephanus. Raffte durch seinen Tod die Feindschaft des Volkes ein edeles Rüstzeug des Geistes hin-

weg, so schenkte Gott der Gemeinde einen Ersatz, und was für einen, in Paulus. Aber nicht durch ihn sollte der Anfang der Heidenbekehrung geschehen. Nach jenen vorbereitenden Thaten durch den Diakon Philippus besonders in Samarien war es Petrus, der nach Christi Verheißung den Grund der Kirche legen mußte unter Juden wie Heiden. Petrus hat das Gesicht des Gefäßes voll reiner und unreiner Thiere und erkennt, daß er nicht für unrein erklären dürfe, was Gott gereinigt habe; sodann findet durch ihn die Bekehrung des Hauptmannes Kornelius und der Seinigen statt. Den bekehrten Heiden ward der heilige Geist geschenkt, daher Petrus die Taufe ihnen nicht mehr verweigerte (10, 1—48). So nimmt die Heidenbekehrung und die Heidenkirche ihren Anfang.

Wie nun diese große Thatsache, die Begründung der Heidenkirche durch den vom Herrn ausersehenen Jünger, so zielen alle die Begebenheiten, welche Lukas in diesem Zusammenhang noch folgen läßt, auf den Höhepunkt unserer Schrift, den Beginn der Missionsthätigkeit des Heidenapostels.

Schon jener Eintritt des Petrus in das Heidenhaus erregte Anstoß bei gläubigen Juden. Noch ward derselbe durch das Ansehen des Apostelhauptes hinweggeräumt, ohne daß damit alle die Fragen entschieden worden wären, die sich an diese Thatsache knüpften. Da fand das Beispiel des Petrus Nachfolge in Antiochia. Und hier bildete sich die Gemeinde, die für die Heidenwelt eine ähnliche Bedeutung erlangte, wie sie Jerusalem für Israel hatte. Man konnte dies daran erkennen, daß den Jüngern Jesu hier der Name zuerst beigelegt ward, den sie unter den Heiden von jetzt an führten. Die Bewegung der Griechen zum Christenthum war so bedeutend, daß man von Jerusalem den Barnabas sandte, damit derselbe sich dieser Sache annehme. Barnabas aber wußte diese neue Entwickelung nicht besser zu fördern, als indem er den bekehrten Saulus von Tarsus herholte. Und sogleich begann die Bruderliebe der Heidenchristen mit der Unterstützung der jüdischen Gemeinden in der Hungersnoth, die unter dem Kaiser Claudius eintrat. Barnabas und Saulus waren die Vermittler (11, 1—30).

Um diese Zeit erhob sich eine neue Verfolgung der Gemeinde in Jerusalem durch den König Herodes Agrippa. Er ließ, den Juden zu gefallen, den Zebedäussohn Jakobus, einen von den dreien unter den Zwölfen, mit dem Schwerte hinrichten. So war die heilige Zwölfzahl, die nach des Judas Ausfall um Israels willen wiederhergestellt wurde, zum zweiten Male gebrochen. Nun wird Gott zum letzten Mal die Zahl vollmachen. Wir werden darauf hingeführt, daß Paulus an des Jakobus Stelle

in die Mitte zwischen Petrus und Johannes eingetreten sei. Und dies ist ja in der That seine Stellung in der Entwickelung des apostolischen Zeitalters und neutestamentlichen Schriftthums. Aber Paulus wird auch der letzte Sendbote des Heiles an Jerusalem sein. Nachdem er als Gefangener von Jerusalem nach Rom gekommen war, sandte Gott seine Heere aus gegen die verstockte Stadt. Herodes versuchte nun auch, um dem Volke zu schmeicheln, den Petrus hinwegzuschaffen. Der aber wird auf wunderbare Weise aus dem Gefängniß befreit und an einen anderen Ort gerettet. Die Apostelgeschichte läßt von nun an den Paulus an die Stelle des Petrus treten, wie dies in der That der Fortschritt des apostolischen Geistes war. Endlich fügt der Erzähler noch das Ende des Apostelmörders Herodes an. Ein ächter Nachkomme des ersten Herodes erhebt er sich gleich jenem wider Gott und das Reich Gottes, zugleich offenbarend, daß der Kern solcher Feindschaft die Selbstvergötterung ist. Bei beiden entspricht dem aber auch ihr Ende. Wir dürfen annehmen, daß von hier aus Licht fallen soll auf den anderen Apostelmörder, den Cäsar Nero, dessen die Apostelgeschichte nicht mehr gedenkt, der aber ihren Lesern als der Mörder des Paulus und Petrus vor Augen stand (12, 1—23).

Mit dieser Thatsache schließt die erste Hälfte der Apostelgeschichte. Der Verfasser zeigt diesen Ruhepunct durch dasselbe Wort an, dem wir schon am Schluß der ersten Abtheilung dieser Hälfte begegnet sind, dem wir zum dritten Male am Schluß der dritten Abtheilung und endlich dem Sinne nach auch am Schluß des ganzen Werkes begegnen werden (6, 7; 12, 24; 19, 20; 28, 31). Es heißt: „Und das Wort Gottes wuchs und mehrte sich."

Wie die erste Abtheilung den Mutterboden schilderte, aus dem die Kirche gewachsen, so enthielt die zweite die Vorbereitungen zur Heidenmission. Es folgt die erste Abtheilung der zweiten Hälfte, die Heidenmission des Paulus 13, 1—19, 20. —

3. Der erste Zusammenhang der dritten Abtheilung umfaßt die beiden Kapitel 13 und 14 und schildert die erste Missionsreise des Heidenapostels. Wie sich der heilige Geist in Petrus und der Urgemeinde durch Wort und That bewies, so auch in Paulus. Als der Geist der wahren Prophetie tritt er zunächst dem falschen Propheten gegenüber (13, 6—12); dann beweist er sich als den Geist der Predigt und des Zeugnisses (12, 13—52). Dazu treten endlich Wunder und Zeichen, so gewaltig, daß

Barnabas und Paulus für Götter gehalten werden (14, 1—18). Das aber ist kein Hinderniß, daß auf das Hosiannah sogleich die Passion folgt. Paulus wird in Folge der Aufreizung der Juden von jenen Heiden gesteinigt, doch durch Gottes Gnade wie aus dem Tode erweckt. Die Missionare kehren nach Antiochia zurück (14, 19—28).

Der Geist des Christenthums, welchen Jesus verheißen und welcher zu Pfingsten über die Jünger gekommen war, hatte besonders in der Person des Petrus durch Wort und That aber auch durch Leiden die Gemeinde zu Jerusalem als die judenchristliche Kirche gegründet. Die beiden eben betrachteten Kapitel zeigen, wie durch denselben Geist und auf gleiche Weise, durch Wort und Wunderzeichen, aber auch nicht ohne die Nachfolge Christi im Leiden die Heidenchristengemeinde zu Stande kam. Von Antiochia aus durch die Person des Paulus geschah das. Das fünfzehnte Kapitel erzählt nun, wie durch eine Zusammenkunft der Heiden- und Judenapostel die große Frage der Beziehung dieser beiden Gemeinden zu einem principiellen Abschluß gebracht ward. Es waren pharisäisch gerichtete Judenchristen (15, 5), welche eine Heidenchristengemeinde nicht anerkennen wollten, sondern forderten, daß die Heidenchristen zugleich Juden werden sollten. Dem gegenüber stellt Petrus die Rechtfertigung durch den Glauben allein fest. So werden denn die Heidenchristen als solche ohne Mosis Gesetz anerkannt und für wahre Christen erklärt. Auf der anderen Seite vertritt Jakobus, Bischof von Jerusalem, das Recht der Judenchristen, wenn dieselben in Gemeinschaft mit den Heidenchristen treten sollen. Die Judenchristen müssen dessen gewiß sein können, daß die Heidenchristen sich des Scheuslichen und Rohen enthalten, das ihnen ihre heidnische Religion und Kultur gestattete. Es waren das die Opfermahlzeiten mit den Gewohnheiten, Blut und Ersticktes zu essen und die ebenso damit verbundene Hurerei.

So war denn zugleich für die Freiheit der Heidenchristen und für die Gemeinschaft derselben mit der Judenchristenheit gesorgt (15, 1—34).

Um so sicherer konnte nun Paulus seine Heidenmission fortsetzen. Es folgt die zweite große Missionsreise. Der Berichterstatter hebt mit zwei Vorfällen an, die recht geeignet sind, den eigenthümlichen Charakter des Apostels in Licht zu setzen. Barnabas, der Begleiter, wollte seinen Verwandten, den Johannes Markus auch zu dieser zweiten Reise mitnehmen, obwohl derselbe sie auf ihrer ersten Reise verlassen hatte (13, 13). Wahrscheinlich hatte sich Markus noch nicht vollständig mit dem Grundsatze des Paulus, den Heiden ganz und gar ein Heide zu werden, befreunden kön-

nen und fürchtete für seinen Ruf unter den gesetzeseifrigen Judenchristen Jerusalems. Da nun Paulus gefunden hatte, daß derselbe dem Werke hinderlich sei, so verweigerte er seine Begleitung. Barnabas zog mit Markus nach Cypern. Paulus wählte den Silas und durchzog Syrien und Cilicien. Derselbe Mann nun zögert nicht, den Timotheus, Sohn eines Hellenen und einer Jüdin, zu beschneiden, um ihn in seine Begleitung aufzunehmen. Denn da in diesen Gegenden viele Juden waren, denen zuerst das Evangelium verkündet ward, so sollte Timotheus, als Unbeschnittener, ihnen nicht zum Anstoß gereichen, sondern wie Paulus selbst den Juden ein Jude werden, um sie zu gewinnen (15, 35—16, 4). Und nun beschreibt die Predigt des Wortes den großen Kreis der griechischen Welt. Sie überschreitet die Grenzen von Asien. Denn ein macedonischer Mann im Traumgesicht zu Troas ruft die Apostel, die noch in Kleinasien weilen wollten, hinüber nach Europa. Hier beginnt denn auch der Wir-Bericht. Der Erzähler tritt in der Begleitung des Paulus auf (16, 8—10). Philippi, die macedonische Stadt, ist der erste europäische Ort, wo das Christenthum Wurzel faßt. Freilich, wie des Apostels Thätigkeit in Europa mit der Gefangenschaft zu Rom endigen sollte, so begann sie damit zu Philippi. Aber dieses Leiden dient nur zur Verherrlichung des Wortes und Berufes des Paulus. Und weiter schreitet das Evangelium nach Thessalonich und Beröa. Wie aber dort der Eigennutz wegen des Verlustes schändlichen Gewinnes das heidnische Volk und seine Obrigkeit gegen den Apostel aufregte, so waren es in Thessalonich die Juden, die ihn da und in Beröa verfolgten. Doch die Verfolgung kann nirgend den Erfolg der Predigt hindern, und die Verjagung treibt den Apostel zu neuen Erfolgen. Aus Beröa vertrieben kommt er nach Athen. Da zeigt seine Rede auf dem Areopag, daß über die geistreichen Athener ein geistreicherer gekommen ist. Die Zeit der religiösen Unwissenheit, die sie selbst auf ihrem Altar „Einem unbekannten Gotte" bekennen, ist vorüber. Ein Prophet Gottes und Christi redet zu ihnen; und man höret seiner Rede an, daß er weiß, was er anbetet (Joh. 4, 22).

Von Athen kommt Paulus nach Korinth. Wie uns aber von dort die herrliche Rede des Apostels berichtet wird, so erfahren wir hier, wie trotz des Widerstandes der Juden die große Gemeinde hellenischer Christen erwuchs, an die Paulus die zwei gewaltigen Sendschreiben gerichtet hat. (16, 11—18, 17).

So erwies sich das Evangelium des Paulus als das Heiden

bekehrende. Aber es erhob auch Judenchristen, die nur von der Taufe Johannis wußten und nicht von dem Geist, der zu Pfingsten ausgegossen war, auf die Stufe der Vollkommenheit; so den Apollos und zwölf Johannesjünger zu Ephesus. Indem Paulus diesen die Hände auflegte und der Geist ihnen gegeben ward mit Zungenreden und Weissagen, setzte sich noch einmal sichtbar das Pfingstwunder in Paulus fort (18, 18—19, 7). Der Apostel verweilte in Ephesus gegen 2 Jahre, und seine Wirksamkeit wuchs immer gewaltiger; sodaß auch schon der Eigennutz den Namen des Paulus mißbrauchte. Der Verfasser erzählt die Begebenheit von den Exorcisten und ihrer Strafe durch den Wahnsinnigen gewiß, um auf die schlechten Christen anzuspielen, die den Namen und das Evangelium des Paulus zum Deckmantel ihres unsittlichen Treibens machten; es waren das aber, wie jene Exorcisten, ganz vornehmlich Juden (19, 8—19).

Der Erzähler schließt hier mit den Worten ab, die uns schon 6, 7 und 12, 24 begegneten und das Ende des Abschnittes anzeigten. Er sagt: „So wuchs das Wort in Kraft des Herrn und erstarkte" (18, 20).

4. Wir dürfen also schließen, daß die folgenden Worte einen neuen Abschnitt, den vierten und letzten, einleiten werden. Und wir finden 19, 21 den Entschluß des Apostels ausgedrückt, nach Vollendung der zuvor geschilderten Wirksamkeit Jerusalem zu besuchen, von da aber auch noch nach Rom zu kommen. Die Reise nach Jerusalem, die Erlebnisse des Apostels daselbst und in Cäsarea, endlich die Fahrt des gefangenen Apostels nach Rom sind nun der Inhalt dieses vierten und letzten Abschnittes. Die innere Bedeutung dieser Rückkehr des Apostels nach Jerusalem und der Reise von da nach Rom ist aber folgende. Als der, welcher die Heiden in weltgeschichtlichem Umfang zum Glauben an das Heil und den Messias Israels gebracht hat, kehrt Paulus zum letzten Male in Jerusalem ein. Es ist geschehen, was die Propheten geweissagt haben: Von Zion geht aus das Heil für alle Welt. Will nun auch Jerusalem dem Sohne Davids, dem schon die Heiden zufallen, die Ehre geben? Ist schon die Zeit da, die Paulus Röm. 11, 13, 14 ersehnt? Es ergeht in der Erscheinung und in der Predigt des Apostels die letzte Gottesstimme an Israel. Indem Paulus vor dem Haß der Juden zum Cäsar nach Rom flüchtet, wendet sich das Heil von Israel zu den Heiden.

Bevor Paulus seine Reise über Macedonien und Achaja nach Jerusalem antrat, begab sich noch in Ephesus ein Vorfall, den der Verfasser nicht mit Stillschweigen übergeht, weil er den Erfolg der paulinischen Mission deutlich erkennen und gewissermaßen das Ende griechischen Heidenthums voraussehen

läßt. Der Eigennutz der ephesischen Silberschmiede, die in der Nachbildung des Artemistempels ihren Erwerb hatten und durch die Bekehrung zum Christenthum denselben zu verlieren fürchteten, bringt einen Volksauflauf zu Wege. Und was war das Mittel, das wankende Ansehen der Göttin zu stützen? Stundenlanges Geschrei des Haufens: Groß ist die Artemis der Epheser. Es liegt in der ganzen Erzählung und auch in der beschwichtigenden Rede des Stadtbeamten eine große Ironie. Man erkennt: mit dieser Religion geht es zu Ende (19, 21—41). Indem der Erzähler kurz des Zuges gedenkt, den der Apostel durch Macedonien und Griechenland noch unternahm, um dann über Kleinasien nach Jerusalem zu reisen, nennt er die Begleitung des Meisters (20, 4). Europa und Kleinasien hat seine Vertreter gesendet. Sie sind die Erstlinge der Heidenwelt, die sich im Glauben an Christus zu dem Gott Israels bekehrt haben und wiederum als erste Frucht ihrer Liebe zu Israel die Collecte mitbringen. Der Apostel kommt nach Troas. Da erlebt der Erzähler die wunderbare Thatsache, die diesen Männern auf der Reise nach Jerusalem, der Prophetenmörderin, Muth machen sollte. Als Paulus im dritten Stock des Hauses am letzten Sabbath die Predigt bis Mitternacht hinzog, da fiel ein Jüngling, namens Eutychus, im Schlaf durch das Fenster und ward als todt aufgehoben. Der Apostel nahm ihn in seine Arme und rief ihn ins Leben zurück (20, 1—12).

Indem nun die Reise nach Jerusalem anhebt, wird in der Darstellung des Erzählers die Aehnlichkeit mit der letzten Reise Jesu zur Passion immer deutlicher. Wie Jesus wird er sonderlich Jerusalem zu einem Zeichen, dem widersprochen wird (Lk. 2, 34). Wie Jesum zum Osterfest, so treibt es ihn zum Pfingstfest nach Jerusalem (Lk. 18, 31; AG. 18, 21; 20, 22, 23). An diesem Erndtefest soll Jerusalems blutige Saat zur Reife kommen und das Maß seines Prophetenhasses voll werden. In der Abschiedsrede, welche Paulus an die Aeltesten der Muttergemeinde Ephesus hält, zeigt es sich, welch ein Leben der Aufopferung und wahren Nachfolge Jesu hinter ihm liegt. Er hat sich nach dem Worte Jesu, das wir nur aus dieser Rede des Paulus kennen, „Geben ist seliger als nehmen," zerarbeitet für das Wohl seiner Gemeinden. So darf er denn auch die Aeltesten, wie einst Jesus seine Jünger, auffordern, in solcher Selbstaufopferung ihm nachzufolgen und gute Hirten der Heerde zu sein. Denn er weiß, daß nach seinem Weggang Wölfe über die Heerde sich stürzen werden. Und er selbst wird denen dann nicht wehren können, da ihm der Geist sagt, daß er Ephesus nicht wieder sehen werde (20, 13—38). So

häufen sich denn auch, je näher er Jerusalem kommt, die Weissagungen von dem schweren Leiden, das ihm dort bevorstehe. Zuletzt in Cäsarea muß er von einem Propheten hören, daß er wie Jesus in die Hände der Heiden überliefert werden wird (21, 11 vgl. Ev. Luc. 18, 32). Der Jünger aber ist bereit, „um des Namens des Herrn Jesu willen" in Jerusalem auch in den Tod zu gehen (21, 13). So wird denn trotz der Bitten der Gemeinden, durch die sie ziehen, die Reise nach Jerusalem ausgeführt.

Hier wird dem Apostel von Jakobus, dem Bischof der Gemeinde, vorgestellt, daß unter vielen gesetzeseifrigen Judenchristen die falsche Beschuldigung verbreitet sei, daß Paulus die Judenchristen der Diaspora zum Abfall vom Gesetz verführe und verhindere, ihre Kinder zu beschneiden und nach den Volkssitten zu wandeln. Es ist aber der Haß des Volkes Israel gegen den Heidenapostel, welcher selbst in die Kreise der Judenchristen hineinragt. So möge denn Paulus durch eine öffentliche That beweisen, daß er selbst vielmehr das Gesetz hochhalte. Es galt aber die Kosten eines Gelübdes, das vier Männer abgelegt hatten, zu übernehmen und mit in die Leistung dieses Gelübdes einzutreten (4 Mos. 6). Willig geht Paulus auf diese Bitte ein. Gern zeigt er nicht nur vor den Judenchristen, sondern auch vor ganz Israel, daß er bereit sei, wie Christus sein Meister alle Gerechtigkeit zu erfüllen, um Israel zum Glauben zu bringen. Er, der da in seiner Heidenbekehrung die Judaisten hinderte, aus Heidenchristen Juden zu machen, wie sollte der von den Judenchristen fordern, daß sie in ihren Sitten Heiden würden? So war auch für ihn kein Hinderniß vorhanden, das jüdische Gesetz zu halten (21, 15—26).

Als nun aber Paulus sich im Tempel sehen läßt, da bricht die Wuth des Volkes gegen ihn los. Es ist dieselbe Anklage, die gegen Christus erhoben ward, die wiederum gegen seinen Jünger ertönt (21, 28); und derselbe Mordruf, der einst gegen Jesus ausgestoßen ward, läßt sich jetzt gegen Paulus hören (21, 36; 22, 22; vgl. Luk. 23, 18). Nur durch das Eingreifen der römischen Besatzung wird der Apostel gerettet (21, 27—39).

Da erhält er die Erlaubniß, von den Stufen des römischen Lagers zum Volke zu reden; und als sie die hebräische Sprache im Munde des Heidenapostels hören, entsteht tiefe Stille. Die Vertheidigungsrede aber ist die Erzählung seiner Geschichte. Und sie hören von seiner Herkunft und Erziehung, von seinem Verfolgungseifer gegen das Christenthum, dann von seinem Erlebniß vor Damaskus und von seiner Bekehrung zu Chri-

stus. Sie hören, wie er sich selbst für geschickt hielt, wegen seiner Vergangenheit gerade in Jerusalem das Evangelium zu predigen, wie ihn aber Christus wider seinen Willen zu den Heiden gesendet habe. — Nicht weiter ertrugen sie seine Rede. Daß ihr Messias auch ein Erlöser der Heiden sei, während sie nur von einem Messias träumten, der die Heiden wie Töpfe zerschlagen werde, das konnten sie nicht ertragen. Von Neuem ertönt das Geschrei: Hinweg mit ihm. Paulus wird in das römische Lager gebracht und soll schon geschlagen werden, damit er sein Vergehen bekenne. Da entdeckt er sich zum Erstaunen und Erschrecken des Befehlshabers als römischen Bürger; denn „facinus est, vinciri civem romanum; scelus verberari" (Cicero in Verrem 5, 66); und sogleich wird er von seinen Banden befreit (21, 40—22, 29).

Am folgenden Tag stellt der römische Tribun den Apostel vor das Synedrium, damit diese Behörde sein Vergehen feststelle. Als der nun, der einst den Willen des Synedriums in Verfolgung der Christen ausgeführt hatte, seine Vertheidigung mit der Betheuerung seines guten Gewissens beginnt, gebietet der Hohepriester Ananias, ihn auf den Mund zu schlagen. Da erhebt sich der Angeklagte als Prophet, nennt ihn, der als Richter das Gesetz mit Füßen tritt, im Namen Christi: eine getünchte Wand, und weissagt ihm, daß ihn Gott schlagen werde. Er wiederholt mit jenem Wort nur, was Christus zu denen gesagt hatte, die auf dem Stuhle Mosis saßen (Luk. 11, 44; Matth. 23, 27). Die Weissagung aber ist in Erfüllung gegangen, als die Zeloten den sadducäischen Hohenpriester ermordeten (Jüd. Krieg des Josephus 2, 17, 9), und als die ganze jüdische Hierarchie mit ihrer hohenpriesterlichen Spitze wie ein morsches Gebäude zusammenbrach. Die Umstehenden setzen den Apostel zur Rede, daß er den Hohenpriester Gottes schmähe. Er aber antwortet in furchtbarer Ironie, nach dem, was da geschah, habe er nicht wissen können, daß noch ein Hoherpriester vorhanden sei. Und die Pharisäer mögen das tyrannische Verfahren des Sadducäers getadelt haben. Da wendet sich Paulus an die pharisäische Partei und stellt ihr vor, daß auch sie ein Interesse haben müsse für seine Sache, weil er die Auferstehung der Todten behaupte, die die Sadducäer leugnen; waren doch nicht wenige Pharisäer auf Grund der Auferstehung Jesu gläubig geworden. Sogleich entsteht ein Streit der beiden Parteien und ein Aufruhr, dem Paulus auf Befehl des Tribunen entzogen wird (22, 30—23, 11). War das ordentliche Gericht ohne Erfolg gewesen, so versuchten Zeloten, den Paulus zu ermorden. Mitglieder des Synedriums verschwören sich mit zelotischen Ju-

den, die sich der Speise und des Trankes zu enthalten geloben, bis sie den Verhaßten getödtet haben. Um das ausführen zu können, soll sich das Synedrium ihn von Neuem vorführen lassen. Das wird durch den Schwestersohn des Paulus ihm selbst und dem römischen Befehlshaber angezeigt. Der sendet den Gefangenen mit militärischer Bedeckung nach Cäsarea zum Procurator Felix. Der römische Bürger soll in Sicherheit vor dem Procurator verhört werden; vor ihm mögen die Ankläger erscheinen (23, 12—35). Bald tritt Ananias und die Sanhedristen in Cäsarea auf. Das Wort führt ein römischer Rhetor, Tertullus, als müßten sie sich der schlechten Mittel bedienen, welche die römische Kultur bot, während auf des Paulus Seite das wahrhaft Göttliche Roms stand, das römische Recht. In lügnerischer captatio benevolentiæ hebt die Rede des römischen Rabulisten an und stellt dann die Anklage gegen Paulus, den verworfensten Menschen, als eine ausgemachte Thatsache hin. Er wird als der bezeichnet, der in der ganzen Welt die Juden zum Aufstand errege (vgl. Lk. 23, 2), als Vorkämpfer der Sekte der Nazaräer, der noch zuletzt den Tempel zu schänden versucht habe. Der Apostel stellt die erste Anklage in Abrede, ist er doch erst seit zwölf Tagen in Jerusalem und kann leicht erwiesen werden, daß nichts der Art gegen ihn vorliegt. Daß er nun des Weges ist, den die Ankläger eine Sekte nennen, das kann er freilich nicht leugnen. Aber dadurch hört er nicht auf ein Verehrer des väterlichen Gottes zu sein, bewährt vielmehr seinen Glauben an Gesetz und Propheten, wie er zugleich die Hoffnung Israels auf die Auferstehung der Todten festhält. In dieser Hoffnung ist aber auch sein Gewissen gebunden, rein zu bleiben. So ist denn endlich der Zweck seiner Erscheinung in Jerusalem und im Tempel Almosen, Opfer und Heiligung gewesen; wie denn seine Vernehmung vor dem Synedrium kein Vergehen aufbringen konnte.

Da der Prokurator sieht, daß es sich nur um die Frage vom Auftreten des Paulus im Tempel handeln könne, schiebt er die Untersuchung hinaus, bis der römische Tribun kommen werde, und behält den Paulus in mildem Gewahrsam. Ja er läßt ihn bald darauf holen, um samt seinem Weibe, einer Jüdin Drusilla, über den Glauben an Christum Jesum zu hören. In den Besitz dieses Weibes, einer Herodäerin, war Felix nur durch schändlichen Ehebruch gekommen (vgl. Wiener bibl. Realw. „Drusilla"), wie er den Juden gegenüber sich schmählicher Rechtsverletzungen schuldig gemacht hatte („Felix per omnem sævitiam et libidinem jus regium servili ingenio exercuit." Tacitus). Da er nun von dem Apostel

über dessen Christenthum hören will, so predigt ihm Paulus, wie einst Johannes der Täufer dem Herodes Antipas, was ihn sonderlich angeht: nämlich von der Gerechtigkeit und Keuschheit und vom künftigen Gericht. Wohl erschrickt der Procurator, aber er wird des Eindruckes Herr; und da er der „libido" vollständig Raum läßt, so will er den Gefangenen derselben dienstbar machen, indem er Geld von ihm zu erhalten gedenkt. Da das nicht geschieht, läßt Felix den Apostel, den Juden zu gefallen, als Gefangenen zurück, da nach zwei Jahren ein Amtsnachfolger Festus in seine Stelle tritt (24, 1—27).

Nun scheint das alte Spiel von Neuem anzuheben. Die Juden wollen Paulum nach Jerusalem haben, um ihn aus dem Weg zu räumen. Festus fordert sie herab nach Cäsarea. Da geschieht ihre Anklage, wie des Apostels Vertheidigung (vgl. 25, 8 mit Lk. 23, 2). Aber der Procurator möchte gern den Juden zu Willen sein und wagt es doch nicht wider Willen des Paulus zu thun; so äußert er seine Absicht, ihn unter seinem Schutze in Jerusalem richten zu lassen. Da wird denn der Apostel genöthigt, die höchste Instanz anzurufen. Als römischer Bürger appellirt er an den Kaiser; und der Procurator muß die Appellation als rechtskräftig gelten lassen. So schützt ihn das römische Recht selbst wider den Willen des römischen Machthabers (25, 1—12). Bevor aber der Rechtsspruch in Vollzug gesetzt wird, soll Paulus noch sein Zeugniß ablegen vor dem letzten Vertreter des Herodesgeschlechtes, auch darin mit Jesus vergleichbar (Lk. 23, 6 ff.). Wie einst Pilatus dem Herodes Antipas Jesum den Wundermann vorführt, so thut Festus mit dem Apostel vor Herodes Agrippa. Es ist aber dem Festus darum zu thun, von dem in Sachen der jüdischen Religion so wohlbewanderten Agrippa über die räthselhafte Art dieses Mannes so viel zu erfahren, um an den Cäsar genügend zu berichten. Bis jetzt weiß er nicht mehr, als daß es sich um einen gewissen verstorbenen Jesus handelt, von welchem Paulus behauptet, er lebe. Agrippa nun möchte um sein selbst willen den Paulus hören. Wie Antipas, der Ehebrecher und Mörder des Täufers, Jesum zu sehen verlangte, so treibt es Agrippa, den Sohn dessen, der den Jakobus gemordet und hier in Cäsarea vom Engel des Herrn geschlagen ward, den Paulus zu hören, der an des Jakobus Stelle getreten war. In großem Gepränge erscheinen Agrippa und seine Gattin Bernice, zugleich seine Schwester; es ruhen auf ihnen die Schulden des Herodeshauses und die alte Sünde dieses Geschlechtes ist in dieser blutschänderischen Ehe noch kräftig. Doch hat sich dieser letzte Ausläufer des sündhaften Geschlechts unter dem Druck

der Gerichte Gottes ernster der Religion Israels ergeben (25, 13—26). So richtet denn Paulus an diesen Mann, nach dessen Urtheil der Bericht des Procurators an den Cäsar ausfallen wird, seine Vertheidigung. Wieder erzählt er seine Geschichte. Indem er seines Pharisäerthums erwähnt, betont er, daß es gerade die Hoffnung der Auferstehung der Todten, dieser Hauptsatz der Pharisäer und der Gegenstand des unablässigen Dienstes des ganzes Volkes sei, um deren Willen er angeklagt werde. Und nicht aus eigenem Entschluß oder willkürlich ist er ein solcher Prediger der Auferstehung geworden. Im blutigen Eifer wider die Anhänger des Gekreuzigten, die ihm in sonnenklarem Unrecht schienen, auf der Verfolgungsreise nach Damaskus erschien ihm ein Licht, das die Mittagssonne überstrahlte, und offenbarte sich ihm der Auferstandene. So ward er zum Sendboten des neuen Lichtes an Juden und Heiden; aber der Inhalt seiner Predigt ist nichts anderes, als Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christus, wie zugleich Forderung der Buße und ein heiliges Leben. Darum nun wird er verfolgt von den Juden, welche also die Weissagung Mosis und der Propheten von dem leidenden und auferstehenden Messias verwerfen.

Der Procurator empfängt freilich von Paulus, der mit voller Ueberzeugung das Unglaubliche redet, den Eindruck, er sei wahnsinnig; und auch der König weist die Nöthigung zum Glauben trotz seiner Anerkennung der Propheten ab. Aber die ganze Zuhörerschaft hat den Eindruck empfangen, daß dieser Mann kein Verbrecher sei, und Agrippa gibt sein Urtheil dahin ab, daß dieser Mensch losgelassen werden könnte, wenn er nicht den Cäsar angerufen hätte (26, 1—32).

So tritt denn Paulus unter Aufsicht eines Centurio mit einigen anderen Gefangenen die Seereise nach Rom an. Zugleich hebt auch wieder der Bericht in erster Person an. Der Erzähler hat sich dem Apostel als Begleiter angeschlossen, und wir vermögen nach der genauen Darstellung des Augenzeugen die Fahrt mitzuerleben. Aber die Anwesenheit des Berichterstatters bot ihm doch nur die Möglichkeit der genauesten Schilderung. Was aber veranlaßte ihn dazu? Scheint doch hier jegliche Aehnlichkeit der Lebensführung des Apostels mit der Christi zu fehlen, wie wir sie sonst im letzten Abschnitte unseres Buches finden. Mit Recht hat Baumgarten auf den Propheten Jonas hingewiesen.*) Es ist Christus, der zum letzten Male vom Volke Israel in seinem Knechte Paulus verworfen worden

*) Die Apostelgeschichte; in der Erklärung unseres Kapitels.

ist. Wie gern hätte Jerusalem, die Prophetenmörderin, den Herrn noch einmal in seinem Apostel gekreuzigt. Auch diese letzte Predigt des Heils an die Stadt Gottes ist umsonst gewesen. Nun wendet sich das Evangelium an die Heiden; Jerusalem aber ist damit der Verwüstung übergeben. Die Bußpredigt ergeht an das Ninive des Abendlandes. Unser Schiff trägt den großen Propheten und Apostel der Heidenwelt. Christus, der Heiland Israels und der ganzen Welt, zieht auf diesem Schiff aus dem heiligen Land, das von nun an wüste werden soll, in die Hauptstadt der heidnischen Welt. In Kraft des Geistes Christi gibt daher der Apostel Rath, als es sich um Fortsetzung der Reise von der Insel Kreta handelt und weissagt die bevorstehenden Unfälle (27, 9, 10). Wiederum wird er in der größten Noth der Rettung aller auf dem Schiff befindlichen vergewissert und von Neuem dessen gewiß, daß er nach Rom und vor den Cäsar kommen werde (27, 24). Endlich tritt er nochmals rathend ein, als es das Landen von dem strandenden Schiff gilt. Und nun, nachdem der Apostel als Prophet erkannt worden, wird sein Rath als Befehl geachtet (V. 31. 32). Der Centurio bewahrt endlich auch den Paulus und die Mitgefangenen vor der Absicht der Soldaten, welche die Gefangenen tödten wollten, damit sie nicht bei der Strandung entflöhen (V. 42. 43). So werden alle an die Insel Malta gerettet. Da begegnet dem Apostel ein neues Ungemach. Als er Reisig zu einem Feuer thut, das die Eingeborenen den Schiffbrüchigen angezündet haben, erfaßt eine giftige Otter seine Hand. Die Leute aber meinen, dieser Gefangene müsse ein Mörder sein, den die Rache nicht leben lasse. Da dem Paulus aber nichts geschieht, verfallen sie auf das Entgegengesetzte, er müsse ein Gott sein. Und in der That sollen wir aus dieser Volksstimme die Wahrheit heraushören, daß Gott mit diesem Manne sei, den er in die tiefste Noth hineinführt, um ihn aus derselben zu erretten. Und sogleich geht Heil und Leben vom Apostel aus auf die, die den Boten Gottes gastfreundlich aufgenommen haben. Paulus heilt durch Handauflegung den Vater des vornehmen Römers, der ihn beherbergte, und dann die übrigen Kranken der Insel (27, 1—28, 10).

Und nun geht die Reise nach Rom. Schon in Puteoli trifft Paulus eine Christengemeinde. Als nun aber auf das Gerücht der Ankunft des Apostels die Christen Roms weit hinaus ihm entgegen eilen, bis Appii Forum und Tres Tabernä, da hat auch die Seele des Apostels Land gefunden aus den Stürmen der letzten Jahre. Hier, in der römischen Ge-

meinde, ist der Grund, auf dem das Werk des Apostels unaufhaltsam sich erheben und die ganze Heidenwelt umfassen wird (28, 11—15).

Dennoch glaubt sich der Apostel seiner Pflicht gegen sein Volk auch jetzt nicht überhoben. Vielmehr treibt ihn die Liebe, die alles trägt und alles hofft, sogleich nach seiner Ankunft in Rom dem westlichsten Zweig der Diaspora, den Juden in Rom, das Evangelium zu verkünden. Ist der Inhalt unserer Schrift der Gang des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, das heißt: von den Juden zu den Heiden, so muß sich dieser Gang schließlich auch in Rom vollziehen. Wohl war es möglich, daß die Juden hier Theil nehmen wollten an der großen Aufgabe des Apostels. Und noch waren sie gegen die Person des Paulus von Jerusalem aus nicht eingenommen. Denn vor der Abreise desselben von Cäsarea hatte das Synedrium keine Veranlassung gehabt, an die römische Synagoge zu schreiben. So eilt denn Paulus, dem zuvorzukommen. Aber, obwohl ein Theil der Vorsteher seiner Ueberredung sich nicht entziehen kann, der Apostel vergewissert sich, daß auch hier die Synagoge als Ganzes der allgemeinen Verstockung sich nicht entziehen werde. Wird erst der Druck vom Synedrium eintreten, so wird auch in Rom die Feindseligkeit des ungläubigen Israel sich gegen ihn wenden. Es waltet über sie die Verstockung, die durch Predigt des Wortes nicht gehoben, sondern vielmehr gesteigert wird, und von der Jesaia endgiltig geweissagt hat (vgl. Matth. 13, 13—15; Röm. 11, 7 ff.). Daher kündigt er an, daß er sich von nun an zu den Heiden hinüberwenden werde, von denen er die auf Erfahrung wie auf Christi Verheißung gegründete Hoffnung hat, daß sie der Botschaft glauben werden.

Dem Verhalten der Juden und Heiden bezüglich der Predigt des Evangeliums entspricht aber ganz das Verhalten der jüdischen und heidnischen Obrigkeit gegen den Apostel. Während Synedrium und Hoherpriester ganz den Richtern Jesu an Haß und Rechtsverdrehung entsprechen, tritt das römische Recht schützend für den Apostel ein, der nicht nur Israelite sondern auch römischer Bürger ist. Und wenn er auch Gefangener des Cäsar ist, so kommt er doch als solcher ungefährdet nach Rom und ist hier so gehalten, daß er ungehindert zwei Jahre hindurch das Evangelium predigen kann (28, 16, 30, 31). Dieses „ungehindert" (ἀκωλύτως), mit welchem Wort unser Werk abschließt, gilt nun für die Heidenmission bis zum Ende der Tage. Es ist für sie weder das Hinderniß einer Verstockung noch einer obrigkeitlichen Verfolgung vorhanden, wie sie auf Seiten des jüdischen Volkes stattfand. Mit dieser unabsehbaren Perspective

und nur mit ihr soll das Werk des Lukas schließen. Ein „τρίτος λόγος" als Fortsetzung des Evangeliums und der Apostelgeschichte ist also ganz undenkbar. Und wenn der Apostel zuletzt auch im Tode seinem Herrn und Meister nachfolgt, indem die heidnische Weltmacht auf die Verleumdung der Juden hin den Tod über ihn verhängt, so wird jenes „ἀκωλύτως" dennoch seine Geltung behalten. Das Evangelium des Heidenapostels wird nicht verstummen, sondern seinen Gang durch die Welt verfolgen, bis geschehen sein wird, was diesem Apostel als Geheimniß offenbart worden war: bis die Fülle der Heiden eingegangen ist und dann das Heil sich zurück wendet zu den Juden (Röm. 11, 25, 26). Indem also die Perspective der Apostelgeschichte bis zum Ende der Heidenzeiten „καιροὶ ἐθνῶν" (Lk. 21, 24) sich erstreckt, werden wir damit in die Zeit versetzt, von welcher die Offenbarung Johannis handelt.

Schauen wir nach dieser Inhaltsübersicht der Apostelgeschichte noch einmal auf das Evangelium zurück, so erscheint die Gleichartigkeit ihrer Anlage bedeutsam. Wie das Evangelium so zerfällt auch die Apostelgeschichte zunächst in zwei Hälften. Das Heil geht aus von Jerusalem: das gilt zunächst für die beiden ersten Hälften unserer Bücher. Aber auch die beiden letzten Hälften kehren nach Jerusalem zurück, dort im Evangelium wird Jesus gekreuzigt, hier der Apostel zum Gefangenen gemacht. Wie aber die Predigt im Munde des Auferstandenen lautet, daß es ihm also geschehen mußte in Tod und Auferstehung, damit nun die Predigt von der Vergebung der Sünden an alle Heidenvölker ergehen könne (Lk. 24, 46, 47), so ist das Ziel der jerusalemischen Gefangennehmung des Apostels Rom, die Hauptstadt der Heiden. Wie ferner der ersten Hälfte des Lukasevangeliums das Petrusevangelium des Markus zu Grunde liegt, so hat die erste Hälfte der Apostelgeschichte wesentlich die Thätigkeit des Petrus zum Inhalt. Und wie die Redensammlung samt der Leidensgeschichte, also die zweite Hälfte des Evangeliums ihren Inhalt nach der der Heidenwelt zugekehrten Seite darstellen — dies wird z. B. durch das Auftreten der 70 Jünger Lk. 10 angezeigt —, so füllt die zweite Hälfte der Apostelgeschichte die Heidenmission des Paulus und sein Martyrium zu Jerusalem, dessen Ausgang Rom ist. Mit diesem durchgreifenden Parallelismus stimmt endlich noch zusammen, daß beide Schriften als Darstellungen der Geschichte des Weltevangeliums von der Vierzahl als der Weltzahl beherrscht werden. Wenn es überhaupt eines Beweises für die Identität der Verfasser beider Schriften bedürfte, so würde diese eigenthümliche

Zusammenstimmung denselben leisten. Der Verfasser beider Bücher ist nun nach der einstimmigen Ueberlieferung Lukas, ein Gehülfe des Paulus (Kol. 4, 14; 2 Tim. 4, 11; Phil. 24). Und wiederum ist mit Lukas der Augenzeuge identisch, welcher in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte auftritt (16, 10). Man hat zwar wahrscheinlich zu machen gesucht, daß in dem „Wir-Bericht" nicht Lukas, sondern Timotheus rede, dessen schriftlichen Reisebericht Lukas in dieser unveränderten Form aufgenommen habe. Aber diese Annahme ist unhaltbar. Ein Schriftsteller, welcher persönlich an die Spitze seines Werkes tritt, wie Lukas im Anfang des Evangeliums und der Apostelgeschichte in eigener Person redet, kann nicht innerhalb seines Werkes wiederum in eigener Person zu reden beginnen, wenn er hier den Bericht eines Anderen eintreten ließe. Anders stünde es, wenn der Verfasser der Art hinter seinen Quellen hätte verschwinden wollen, daß er sein Ich gar nicht an die Spitze seiner Schriften gestellt hätte, wie dies Matthäus und Markus unterlassen haben. Dagegen ist das Verhältniß des „Wir" in jenen Stellen der Apostelgeschichte zu dem „Ich" im Anfang so, daß der Leser nicht anders als auch dort an die Person des Lukas denken kann. Abgesehen von diesen Erwägungen nöthigt die Stelle Apostelgeschichte 20, 4 ff., den Timotheus fallen zu lassen. Da heißt es (nachdem Paulus sich entschlossen hat, durch Macedonien zu ziehen): „es folgte ihm aber Sopater aus Beröa, von Thessalonichern Aristarchus und Sekundus, Gajus von Derbe und Timotheus (aus Lystra), endlich aus Asia (Proconsularis) Tychikus und Trophimus; diese gingen voraus und erwarteten uns in Troas; wir aber schifften nach Ostern aus von Philippi und kamen zu ihnen nach Troas ꝛc." Da hier jene bekannten Begleiter des Paulus dem „Wir-Berichterstatter" gegenüberstehen, 16, 19, 25 dies auch von Silas gilt, so werden wir auf Lukas zurückgewiesen. Derselbe scheint nach jener Stelle und 19, 21, 22; 20, 1 in naher Beziehung zu Macedonien und sonderlich zu Philippi gestanden zu haben. Denn wie jene genannten andere Städte Europas und Kleinasiens in der Begleitung des Apostels vertreten, so scheint Lukas in solcher Eigenschaft von Philippi sich dem Apostel angeschlossen zu haben, wie er in Kleinasien zuerst in der Gesellschaft des Paulus auftritt, als derselbe durch ein Traumgesicht veranlaßt wird, nach Macedonien, und zwar nach Philippi zu gehen (16, 9—12). Fragt man also nach den Quellen der Apostelgeschichte, so hat man davon auszugehen, daß Lukas selbst als Augenzeuge eines beträchtlichen Theiles der Begebenheiten berichtet hat. Was besonders die Seereise des Apostels von Jerusalem nach Rom betrifft, so ist dieselbe durch

Genauigkeit der Schilderung geradezu ausgezeichnet. Wir möchten daher auf das treu beobachtende Auge eines Naturkundigen schließen, was mit der Angabe stimmt, daß Lukas Arzt gewesen sei (Kol. 4, 14).*) Auch für die frühere Zeit waren es meist mündliche Berichte der Augen- und Ohrenzeugen, die Lukas zusammenstellte. Als Begleiter des Apostels Paulus hatte er von diesem selbst über dessen frühere Schicksale erfahren; ebenso war der letztere mit den Umständen der Urgemeinde in Jerusalem bekannt. Lukas weilte längere Zeit in Cäsarea, wo Philippus der Diakon und Kornelius wohnten (21, 8; 10, 1). Mit Markus, dem Verwandten des Barnabas, war Lukas während der Gefangenschaft des Paulus zugleich in Rom (Kol. 4, 10, 14; vgl. Philem. 24). Derselbe gehörte zur jerusalemischen Urgemeinde (A.-G. 12, 12), wie denn im Hause der Mutter des Markus die christliche Gemeinde der ersten Zeit sich zu versammeln pflegte. Man wird daher an Philippus und Markus sonderlich zu denken haben, wenn man nach den Quellen der ersten Hälfte fragt, die wesentlich von Jerusalem und Petrus handelt. Ist dem so, so versteht man, warum beide Personen in der Apostelgeschichte auf eigenthümliche Weise hervortreten, ohne daß dies durch den Gang der Ereignisse gefordert ward. Denn von Philippus heißt es, daß er nach der Bekehrung des Kämmerers aus Mohrenland in Azotos sich befand und in den Städten der Meeresküste das Evangelium predigte, bis er nach Cäsarea kam (8, 40). Daselbst wird er dauernd Wohnung genommen haben, und Lukas trat in Begleitung des Paulus in persönliche Beziehung zu ihm und seinem Haus (21, 8, 9). Von Markus aber möchte Lukas kaum in solcher Weise berichtet haben, wie dies die Apostelgeschichte zeigt, besonders nicht mit der Erzählung abgeschlossen haben, daß er die Veranlassung der Trennung des Paulus von Barnabas geworden sei, wenn nicht den Lesern bekannt gewesen wäre, daß Markus wieder mit Paulus vereinigt denselben in seiner Gefangenschaft treulich unterstützt habe und zugleich dem Lukas eine wichtige Quelle für sein großes Werk gewesen sei. Es gilt dies aber für Evangelium wie für Apostelgeschichte. Denn den römischen Christen, welche das Markusevangelium besaßen, konnte der Zusammenhang desselben mit dem Evangelium des Lukas nicht entgehen.

Für römische Christen, als die Vertreter der gesamten Heidenchristen-

*) Vgl. des schiffahrtkundigen Engländers James Smith „The voyage and shipwreck of St. Paul." London 1848; und Augustus Klostermann, Vindiciae Lucanae seu de itinerarii in libro Actorum asservati auctore, Gottingae 1866.

heit, ward Evangelium und Apostelgeschichte geschrieben. Auf Römer als Leser und Rom als Ort der Entstehung führt uns das Werk selbst mit deutlichem Hinweis. In Rom endet die Geschichte, deren Darstellung es enthält. Rom ist nicht nur das Reiseziel des Apostels, in dessen Wirksamkeit die ganze Geschichtsentwickelung gipfelt, sondern auch des Berichterstatters, der mit seinem „Ich" an der Spitze des Buches steht, wie es in seine persönlichen Erlebnisse ausläuft. Lebte nun Lukas in Rom, der ganzen Gemeinde wohlbekannt, so konnte er mit einem persönlichen Vorwort beginnen und mit jenem „Wirbericht" endigen, ohne eine nähere Angabe über seine Persönlichkeit hinzufügen zu müssen. Römischen Lesern war die Entfernung der italischen Orte „Appii Forum" und „Trestabernä" von Rom bekannt, daher sie der Verfasser ohne nähere Angabe einführt (28, 15). Wiederum findet die so wichtige Frage ihre einfache Lösung, warum der Verfasser so gar nichts von der römischen Christengemeinde und von den späteren Erlebnissen des Paulus erzählt, Dinge, die der moderne Leser so gern wissen möchte, deren Darstellung aber für die ursprünglichen Leser unseres Werkes gar keinen Sinn hatte. Wie hätte er die römische Gemeinde ihr selbst schildern oder ihr jene bekannten Thatsachen vorführen sollen? Was dagegen nicht alle Leser wissen mochten und was doch für den Zweck des Verfassers so wichtig war, das Ende der Arbeit des Apostels an seinem Volk, an der römischen Synagoge, das läßt er den Schluß seiner Darstellung bilden.

Suchen wir von hier aus noch tiefer in den Zweck unserer Schrift einzudringen. Wir haben uns in dem Theophilus, welchem beide Bücher gewidmet sind, einen vornehmen Römer, wahrscheinlich einen höheren Staatsbeamten vorzustellen, der seit Kurzem Christ geworden war. Wir schließen auf jene Stellung aus der ehrfurchtsvollen Anrede, welche in der Apostelgeschichte neben ihm nur den beiden Procuratoren Felix und Festus zu Theil wird (κράτιστος Lk. 1, 3; A.-G. 23, 26; 24, 3; 26, 25). Auf dieses führt uns die Angabe des Lukas-proömiums (Lk. 1, 4), wonach Theophilus eine geschichtliche Begründung seines Unterrichts im Christenthum begehrt hatte. Danach müssen wir annehmen, daß Theophilus entweder ein Schüler des Paulus oder eines der Paulusgehülfen, nicht aber ein Mitglied der älteren, schon von Paulus in Rom vorgefundenen Gemeinde war.

Was konnten nun für wichtige Fragen die Seele dieses römischen Christen bewegen, deren Beantwortung seine Ueberzeugung befestigen sollte? Im Vordergrund stand hier die Existenz der jüdischen Synagoge in

Rom und damit die Frage: wie steht das Christenthum als die Erfüllung der Weissagungen Israels zu dem Vorhandensein des ungläubigen Jerusalem und der ungläubigen Synagoge zu Rom? Ist nicht dem jüdischen Volk von seinem Rechte abgezogen worden, indem das Heil den Heiden zu Theil wird, so konnte der Christ aus dem Rechtsvolk der Römer fragen, oder ist nicht das Christenthum in seiner Wahrheit bedroht, wenn es von dem Volk verworfen wird, aus dem es hervorgegangen ist? Und treffen nicht diese Bedenken gerade sonderlich die Predigt des Apostels, der vornehmlich von Israel gehaßt wird, weil er die Erfüllung der Weissagungen Israels zu einem Evangelium der Heiden gemacht hat? Solche Fragen hatten aber nicht nur eine dogmatische, sondern auch eine rechtliche Bedeutung. Ist das Christenthum in Wahrheit Erfüllung der alttestamentlichen Verheißung und besteht das wahre Israel nur in den an Christum gläubigen Juden, so wird das Christenthum auch als religio licita gelten müssen. War dagegen das Christenthum Abfall vom Judenthum, so konnte es auch nur als religio illicita betrachtet werden. An jenen Bedenken betheiligten sich aber auch jüdische Christen, welche Israels Gesetz zur Grundlage auch des Heidenchristenthums gemacht wissen wollten. Von ihrer Seite berief man sich dann wohl auf Petrus und Jakobus, als habe Paulus im Widerspruch mit diesen seine Heidenmission betrieben.

Wir sehen, die Fragen, welche den Theophilus bewegten, berühren sich noch aufs nächste mit denen, welche schon der Römerbrief, vornehmlich Kap. 9—11, behandelt hatte. Auch da ist die Frage: hat Gott sein zuvorerkanntes Volk verstoßen? (Röm. 11, 1, 2.) Wie kann das Evangelium an dem Volk vorübergehen, aus welchem Christus stammt als die Erfüllung aller Verheißungen der Väter? (9, 1—6.) Wie nun der Apostel zeigt, daß Gott Alles aufgeboten habe, um Israel zum Glauben zu bringen, „den ganzen Tag habe ich meine Hände ausgestreckt nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volk“ (10, 21), so läßt uns Lukas in seinen zwei geschichtlichen Büchern diese Heilsarbeit Gottes an seinem Volke durch Christus und dessen Apostel sehen. Da erscheint bei Paulus wie bei Lukas selbst die Heidenmission des Apostels als eine That Gottes, durch welche er sein Volk zur Eifersucht reizen und so zum Glauben bringen wollte. Denn was Paulus Röm. 10, 19, 20; 11, 13, 14 sagt, das vollzieht sich in der A.-G. durch die letzte Reise des Apostels nach Jerusalem. Und wie so die Heidenmission ihr letztes Ziel in der Bekehrung des Volkes Israel hat (Röm. 11, 25, 26), so darf sie nie mit

Umgehung oder Vernachlässigung dieses Volkes geschehen, da Israel durch die Verheißungen Gottes ein Anrecht darauf hat (Röm. 15, 8, 9). Daher sehen wir denn auch, daß Paulus in seiner ganzen Missionsthätigkeit, wie sie die A.-G. schildert, streng dem Grundsatze gemäß verfährt, den er im Römerbrief aufstellt: „das Evangelium ist eine Kraft Gottes zum Heil jedem Glaubenden, zuerst dem Juden und auch dem Hellenen" (1, 16).

Im Zusammenhang hiemit will denn auch der andere Grundsatz des Apostels betrachtet sein, den wir 1 Kor. 9, 19, 20, 21 finden. „Denn meiner Freiheit allen gegenüber mir bewußt habe ich mich allen in Dienst gegeben, damit ich desto mehr gewänne; und bin den Juden wie ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen unter dem Gesetz, als wäre ich unter dem Gesetz, da ich doch selbst nicht unter dem Gesetz bin, den gesetzlosen als ein gesetzloser, da ich doch nicht gegen das Gesetz Gottes stehe, sondern mit dem Gesetz Christi verwachsen bin ꝛc." Während nun die Paulinischen Briefe uns die den Heiden zugekehrte Seite des Apostels zeigen — sind sie ja doch alle an Heidenchristen gerichtet — und manche, wie der Galaterbrief, zugleich den entschiedensten Gegensatz des Paulus gegen die Judaisten, welche den Heidenchristen die Freiheit in Christo rauben wollten, läßt uns die A.-G. die Kehrseite sehen, wie Paulus in der Liebe Christi auch den Juden oder unter dem Gesetz befangenen Judenchristen dienstbar werden konnte. Das hat denn freilich der A.-G. den Vorwurf zugezogen, daß sie den Apostel judaisiren lasse.

Diese Meinung geht theils von einer Karicatur der Persönlichkeit des Apostels theils von einer vollständigen Verkennung des Zweckes der A.-G. aus. Man hat aus Paulus einen Abtrünnigen vom Judenthum, einen Revolutionär gemacht; während sich Paulus gerade als einen wahren Israeliten betrachtet (Röm. 9, 6). Man beweist auf modern gnostischem Standpunct dieselbe Unfähigkeit, welche in dem alten Gnostiker Marcion offenbar wird, im Christenthum etwas anderes als einen absoluten Bruch und Widerspruch zum Alten Testament zu sehen. So verwarf schon Marcion die A.-G. Die Tübinger Schule läßt sie judaisiren. Auf diesem Standpunct ist man denn ebenso unfähig, die Größe des Apostels zu fassen, der nicht nur den Heiden ein Heide, sondern auch den Juden ein Jude zu sein vermochte.

Man verkennt aber auch vollständig den Zweck der A.-G. Wer eine Schilderung des Paulus in derselben erwartet, wie wir sie aus den Briefen uns herstellen können, der fordert von dem Werke des Lukas, was es seiner Absicht nach nicht leisten kann. Wie Paulus sich in den

Heidenchristengemeinden bewegt hat, das will die A.-G. nicht schildern. Es gilt ihr nur den großen Gang der Entwickelung des Himmelreichs von Israel zu den Heiden. Wie sich das Christenthum innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden entwickelt hat, diese Frage geht über ihre Absicht hinaus. Einen Conflict also zu schildern, wie er sich in den galatischen Gemeinden zwischen Paulus und seinen judaistischen Gegnern vollzog, hatte unser Werk gar keine Veranlassung. Wenn daher Zeller meint „die Verhandlungen über Titus, der Streit mit Petrus (vgl. Galaterbrief) durften ihrer Natur nach in einer Apostelgeschichte so wenig fehlen, als etwa das Marburger Religionsgespräch in einer deutschen Reformationsgeschichte"*), so zeigt er nur, daß er Wesen und Plan unseres Werkes, welches gar keine Apostelgeschichte ist, gänzlich verkennt. Nicht in diesem Sinn darf man Luthers Wort über die A.-G. verstehen, daß dieselbe „eine Glosse über St. Pauli Episteln" sei.**) Vielmehr können wir uns gerade an diesem Beispiel überzeugen, wie organisch die Bücher des neutestamentlichen Kanon in einander greifen. Die A.-G. ist nicht ein geschichtlicher Commentar zu den Paulinischen Briefen; das hieße ihr, die Selbstzweck ist, nur die Bedeutung eines Mittels zugestehen. Sondern die A.-G. gehört zu dem Fundament, auf welchem erst die Briefe, als zweite Literaturstufe des Neuen Testamentes, sich auferbauen konnten. In wahrhaft selbständiger und großartiger Weise zeigt sie in Paulus den Fortschritt des Himmelreichs von den Juden zu den Heiden —, durch welchen Heidenchristengemeinden entstanden. Die Briefe des Apostels setzen wiederum erst eine Entwickelung dieser Gemeinden voraus. Solche Entwickelung vollzog sich durch Versuchungen und brachte Mißstände, Verkehrungen des von Paulus gepflanzten Christenthums zum Vorschein. Der Paulus, welcher gegen diese Erscheinungen in seinen Briefen auftritt, kann in der A.-G. nicht zur Darstellung kommen. Unser Werk zeigt uns ihn, wie er den Schritt vom Judenthum zum Heidenthum hinüberthut. Es ist die dem Judenthum zugekehrte Seite des Apostels, die hier noch in vollem Lichte steht. Mögen wir Heidenchristen immerhin das als Kehrseite betrachten. Wer sie nicht zugleich ins Auge faßt, wie Marcion oder die Tübinger Schule, der macht eben aus dem Heidenapostel eine ethnisch gefärbte Karikatur.

In wirklich schmachvoller Weise sucht die Tendenzkritik z. B. die bestimmt ausgesprochene Anschauung des Paulus zu vertuschen, daß die

*) Die Apostelgeschichte S. 335.

**) Vorrede auf der Apostel Geschichte; vom Jahr 1534.

Heidenbekehrung selbst zum letzten Zweck hat, der Judenbekehrung zu dienen (Röm. 11, 13 ff.), und findet den Bericht der A.-G. ungeschichtlich, daß Paulus überall zuerst seine Mission an dem Volke Israel beginnt.*) Daß aber Paulus das letztere thut, ist etwas weit geringeres, als was er Röm. 11 ausspricht. Denn wohl verträge sich mit jener Thatsache die Meinung, daß das letzte Ziel und Ende der Entwickelung des Christenthums die Christianisirung der Heidenvölker sei, welchem Zwecke die Bekehrung der Juden dienen müsse, da dieselben, wie des Paulus Beispiel zeigt, zu solchem Geschäfte sehr geschickt sind. Aber die Sache verhält sich nach des Apostels Erklärung gerade umgekehrt. Die Heidenbekehrung soll vielmehr der Judenbekehrung dienen, sodaß das Christenthum in seiner Entwickelung sein wahres Ziel bei dem Volk allein finden kann, von dem es auch seinen Ausgang genommen hat. Von dieser schließlichen Bekehrung des Volkes Gottes soll dann Heil über die ganze Welt ausströmen. Wie nämlich Anfang und Princip der Erlösung für die Welt jener ersten, wenn auch nur partiellen Bekehrung Israels entstammt, der der Apostel selbst angehört, so wird die Vollendung und Verklärung der Welt nur eintreten durch die totale Bekehrung des Volkes (Röm. 11, 15).

Wollte man sich nach Art der Tendenzkritiker ausdrücken, so müßte man sagen, der Paulus des Römerbriefs ist weit judaistischer, als der der A.-G. Denn die letztere läßt zwar den Apostel mit seiner Mission bei Israel anfangen, läßt ihn aber bei den Heiden enden; ihr Gang geht von Jerusalem nach Rom, von den verstockten Juden zu den Heiden, von denen es optimistisch heißt „ihnen ward das Heil Gottes gesandt; sie werden auch hören" (A.-G. 28, 28), während dem gegenüber nur die Verstocktheit Israels sich festgestellt hat. So scheint hier, mit dem Schluß der A.-G., eine unabsehbare Perspective für das Heidenchristenthum sich zu eröffnen, ohne daß doch der Blick überhaupt auf das verlorene Volk sich zurückwendete. Nur aus dem Anfang des Buches wissen wir, daß auch nach Lukas die Geschichte des Christenthums nicht bei den Heiden enden wird, sondern in der Wiederherstellung des Reiches Israels (1, 6, 7).

Wie man nun die Missionspraxis des Apostels nach der Schilderung der A.-G. in ganz ungerechtfertigter Weise mit dem Paulus der Briefe in Widerspruch setzen wollte, so gilt das auch von seiner Lehrthätigkeit. Es heißt bei Holtzmann**): „Seine (des Paulus der A.-G.) Predigt stellt blos

*) Zeller: Die Apostelgeschichte 1854. S. 311.

**) In Schenkels Bibellexikon Art.: A.-G. Bd. II. S. 214. Holtzmann folgt hier Zeller.

den Monotheismus dem Heidenthum gegenüber und bewegt sich um die allgemeinen Themata von Jesu Messianität und Auferstehung, von Buße und guten Werken, „von der Gerechtigkeit und Keuschheit und von dem zukünftigen Gericht (24, 25)". „In allen Reden des Apostels nur eine einzige, schüchterne Hinweisung auf seine Lehre vom Gesetz und von der Rechtfertigung (13, 38 ff.), und gleichfalls nur Eine flüchtige Andeutung der Versöhnungslehre (20, 28)".*)

Während wir eben in der Lage waren, die vollkommene Identität der Missionspraxis des Paulus der A.-G. mit den Anschauungen der Briefe nachzuweisen, haben wir hier das Vorhandensein von Unterschieden zwischen der Lehre der Briefe und der der A.-G. nicht nur anzuerkennen, sondern die Nothwendigkeit derselben zu zeigen und zu behaupten, daß die Verkennung dieses Verhältnisses eine vollständige Verkennung des Wesens dieser Schriften voraussetzt. So wenig die A.-G. ein geschichtlicher Commentar zu den Paulinischen Briefen ist, so wenig können wir erwarten, dieselben Gedanken in den Sendschreiben an christliche Gemeinden und in den Missionspredigten der A.-G. zu finden. Sieht man denn nicht sogleich, welch ein gewaltiger Unterschied zwischen jenen Empfängern der Briefe und diesen Hörern des Evangeliums vorhanden ist! Wir werden diesen Unterschied, dem nothwendigerweise der Unterschied des Lehrinhaltes entspricht, später als den Unterschied der ersten und zweiten Stufe neutestamentlicher Geistesentwickelung zu untersuchen haben. Die Oberflächlichkeit der Betrachtung jener auf der Höhe der Wissenschaft stehenden Tendenzkritik wird man vielleicht am besten erkennen, wenn wir uns zunächst an folgenden hervorstechenden Zug halten. Die Summa des Evangeliums des Paulus der A.-G. wird von Zeller und Holtzmann angegeben in den Worten: „von der Gerechtigkeit und Keuschheit und von dem zukünftigen Gericht (24, 25)". Sieht man nun, an wen diese Predigt des Apostels gerichtet war, so findet man, daß die Hörer das ehebrecherische Paar Felix, der Procurator, und Drusilla sind; Felix, den Tacitus als den schlechtesten unter den schlechten Procuratoren mit den Worten charakterisirt „per omnem saevitiam et libidinem jus regium servili ingenio exercuit". Diesen frivolen Römer läßt der Apostel den ganzen sittlichen Ernst des Christenthums fühlen, ähnlich wie den Blutschänder von Korinth (1 Kor. 5), und bewirkt dadurch, daß derselbe wenigstens aus seinem Sündenleben aufschrickt (a. a. O.). Nach der Meinung jener Kritiker hätte hier wohl Paulus statt dessen von

*) Zeller a. a. O. S. 327, 328.

der Rechtfertigung durch den Glauben reden sollen, was ihm nur das Gelächter dieses unbußfertigen Sünders eingetragen haben würde. Difficile est satiram non scribere. Immer gehen jene gnostischen Professoren von der Anschauung aus, daß Paulus seinen sogenannten „Lehrbegriff", wie ihn sich die moderne Theologie zurecht gemacht hat, bei jeder Gelegenheit vorgetragen habe, wie ein Professor sein dogmatisches oder philosophisches System jahraus jahrein vorzutragen pflegt. Es wird später zu zeigen sein, wie schlecht schon diese Theorie vom Paulinischen Lehrbegriff z. B. auf die beiden Briefe an die Römer und den ersten oder auch zweiten an die Korinther angewendet werden kann, da sich schon da die „Lehrbegriffe" nicht decken. Gilt dies nun schon von Briefen, die an Christengemeinden gerichtet sind, so darf man auf einen weit größeren Unterschied schließen, wenn es die Vergleichung von Missionspredigten an Juden und Heiden mit jenen Sendschreiben gilt. Wie es ebenso zur sittlich-religiösen als intellectuellen Bedeutung des Apostels gehört, den Juden ein Jude, den Hellenen ein Hellene zu werden, so gehört es auch zum Wesen dieses „auserwählten Rüstzeuges", sich der so sehr verschiedenen sonstigen Art seiner Hörer und Leser ohne Verleugnung seines Evangeliums anzubequemen. Während der Apostel im Römer- und Galaterbrief judaistischer Verkehrung des Christenthums gegenüber Christum als des Gesetzes Ende predigt und nachweist, gilt es ihm in den Vertheidigungsreden der A.-G. dem Vorwurf gegenüber, als sei er ein Abtrünniger vom Judenthum und ein Zerstörer seiner väterlichen Religion, vielmehr den Nachweis, daß das Evangelium gerade die Erfüllung des Alten Testamentes, insonderheit der Hoffnung der Auferstehung sei, um welcher Hoffnung willen das Zwölfstämmevolk im eifrigsten Gottesdienst sich abmüht (26, 6, 7; 24, 14, 15). Nur wenn auch das Paulinische Evangelium nichts anderes ist, als wahrhafte Erfüllung des Alten Testaments, kann Paulus, der große Heidenapostel, zugleich der letzte Bote des Heils an Israel sein. Als solcher tritt er in Jerusalem auf; und seine Verwerfung gibt dann die Stadt der Zerstörung Preis. Ein solcher Nachweis endlich zeigt auch, daß das Christenthum als das wahre Judenthum den Schutz des römischen Staates in Anspruch zu nehmen hat, welcher dem Judenthum als religio licita zukommt. Haben ja doch die nächsten Jahre in dem jüdischen Krieg den Beweis geliefert, daß das ungläubige Judenthum sich schlechterdings nicht mit dem römischen Staate vertragen kann, weil es zugleich politische Macht sein will. So muß es denn dem Lukas in seinem Werke darauf ankommen, in dem Evangelium des Paulus dieselbe

objective Identität von Christenthum und Judenthum nachzuweisen, die das Christenthum durchaus in Anspruch nehmen muß.

Was soll überhaupt, wenn es Bekehrung und Vertheidigung vor ungläubigen Juden gilt, das sogenannte Princip der Paulinischen Theologie, die Rechtfertigung durch den Glauben? Wie ist durch ein lediglich subjectives Princip die Ueberführung von einer objectiven Religion zu einer anderen objectiven Religion überhaupt möglich? Sollte Israel zum Glauben kommen, so konnte das nur durch die Ueberzeugung von der objectiven Thatsache geschehen, auf welcher das ganze Christenthum beruht, der Thatsache der Auferstehung. Aus der Anerkennung derselben mußte dann für das subjective Bewußtsein die Gewißheit der Rechtfertigung im Glauben folgen. Und wo man diese unmittelbare Folge jener göttlichen Heilsthatsache im judaistischen Interesse nicht gelten lassen wollte, da ist Paulus mit der ganzen Energie seines Wesens für sie eingetreten. Aber solange es sich noch um Bekehrung handelt, muß diese subjective Seite des Christenthums zurücktreten. Ganz im Einklang mit dem Worte Jesu Christi predigt Paulus die Auferstehung von den Todten. Denn nach der ausdrücklichen Erklärung Jesu gibt es für das Israel, welches Jesum bei seinen Lebzeiten verworfen hat, nur noch das Zeichen des Propheten Jona, durch welches die Juden zum Glauben kommen oder sich verstocken müssen. Wie nun die Zwölfe als „Zeugen der Auferstehung" an Israel herantreten, so wird jenes Zeichen des Jona gewissermaßen noch einmal sonderlich lebendig und kräftig für Israel in dem Apostel Paulus, welcher ja der durch die Erscheinung des Auferstandenen bekehrte Pharisäer Saulus ist. Darum wird denn in der A.-G. die Thatsache dieser Erscheinung nicht weniger als dreimal erzählt.

Oder was sollte vor einer Versammlung von epikuräisch oder stoisch gerichteten Athenern in einer Missionspredigt des Paulus das Princip der Rechtfertigung durch den Glauben (A.-G. 17.)? Den falschen Göttern, deren Altäre und Bilder Athen erfüllten, kann er nur den wahren Gott gegenüberstellen, und in wahrhaft großartiger Weise bahnt er sich den Weg in die Anschauungen der Athener, indem er sie an einen ihrer Altäre erinnert, der die Widmung trägt „Einem unbekannten Gott". Diesem Geständniß der Unwissenheit in religiösen Dingen tritt der Mann der Erfahrung entgegen, der da weiß was er anbetet (Joh. 4, 22); und indem er den Gott Israels zurücktreten läßt hinter den Gott der Menschheit, führt er die Hörer in raschem Gang von der Offenbarung dieses Gottes in der Schöpfung der Natur und Menschheit zu dem großen Punct der

Heilsgeschichte des Volkes Israel, an welchem wiederum eine Offenbarung für alle Welt stattgefunden hat, indem die zweite Schöpfung hier stattfand. Das ist die Auferweckung Jesu Christi von den Todten. Unser Apostel ist der große Zeuge dieser Thatsache für alle Welt, der sie der Menschheit so gewiß machen soll, wie jene andere, daß Gott die Welt geschaffen habe. Die Auferstehung Jesu ist das große Fundament des Christenthums wie für Juden, so für Heiden. In ihm faßt sich der ganze Inhalt der ersten Stufe neutestamentlichen Schriftthums zusammen. Und sofern Paulus Missionar ist unter Juden oder Heiden, muß er dieses Fundament legen (1 Kor. 3, 11); das ist seine wesentliche Thätigkeit. Sie ist vollendet und wird durchaus vorausgesetzt von dem Paulus, welcher die Briefe schreibt. Denn diese sind ja nicht, wie Missionspredigten an Nichtchristen, sondern an Christengemeinden gerichtet. Wo also das Fundament fest liegt, da braucht es Paulus nicht von Neuem zu legen. Da gilt es nur die Konsequenzen, die lebendigen Wirkungen desselben. Wo freilich das Fundament nicht fest liegt, da kommt Paulus sogleich darauf zurück, so z. B. 1 Kor. 15.

Wer den Inhalt Paulinischer Briefe in Missionspredigten sucht, der vermischt eben erste und zweite Stufe neutestamentlicher Geistesentwickelung. Es ist eine Verkehrung nothwendiger Geschichtsfolge, wie etwa die Forderung, daß das Princip der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts, die Rechtfertigungslehre, schon Inhalt der dogmengeschichtlichen Bewegung der ersten Jahrhunderte, also an die Stelle der Lehren von Gott und Christus, mit anderen Worten: die Augsburgische Konfession an die Stelle des Nicänischen Glaubensbekenntnisses hätte treten sollen.

Da nun Paulus der Apostel der zweiten Stufe, wie Petrus der Apostel der ersten ist, so kann man das oben dargelegte Verhältniß auch so bezeichnen, daß man sagt, die A.-G. lasse den Paulus petrinisiren. Es gilt eben unserem Werke, den Uebergang der Predigt des Evangeliums aus dem Mund des Apostels der Beschneidung in den Mund des Heidenapostels darzustellen. Da handelt es sich um die Thätigkeit des letzteren, in der er nothwendigerweise petrinisiren muß; es ist die *Fundamentalarbeit* (1 Kor. 3, 11), in welcher jeder andere Apostel sich an den Apostel anschließen muß, der durch seinen ihm von Christo beigelegten Namen als der *Fundamentalapostel* bezeichnet wird (Matth. 16, 18). Paulus drückt das selbst im ersten Korintherbrief so aus: „Ich habe Euch unter den vornehmsten Stücken übergeben, was ich auch selbst durch Ueberlieferung empfangen habe, daß Christus gestorben ist ꝛc. und daß er er-

schien dem Kephas, sodann den Zwölfen ꝛc." (1 Kor. 15, 3 ff.) Wie Christus dem Kephas zuerst erschien, so ist auch Kephas der erste und oberste Quell der Ueberlieferung, von welcher sich auch Paulus abhängig weiß.

Indem Paulus in der A.-G. predigend auftritt, gehört er damit noch der ersten Stufe des Neuen Testamentes an, welche die Stufe der Mission und Predigt ist. Und wenn derselbe in seinen Missionspredigten nicht so eigenthümlich und originell erscheint, als man nach seinen Briefen erwarten möchte — obwohl feinere Züge diese Originalität des Apostels wohl erkennen lassen —, wenn er vielmehr in einer gewissen Abhängigkeit von Petrus, dem Prediger im ersten Theile der A.-G., auftritt, so hat dies nicht eine absichtliche Darstellung des Lukas veranstaltet, sondern es ist in der Natur des Verhältnisses begründet. Da es sich in der Missionspredigt, wie überhaupt auf der ersten Stufe unserer h. Literatur, um die Ueberlieferung der h. Geschichte Jesu, des Weltheilandes, handelt, Paulus aber nicht Augenzeuge derselben war, so konnte er auch nicht in originaler Weise dieselbe überliefern. Darum können wir uns auch beklagen, daß uns nicht ein eigentlich Pauliniſches Evangelium, wie es der Missionspredigt des Apostels zu Grunde lag, schriftlich überliefert worden ist. Sofern ein solches vorhanden war, besitzen wir es im dritten Evangelium, sonderlich in der Leidensgeschichte desselben. Aber im Allgemeinen verleugnet dies Evangelium nicht seine Abhängigkeit vom Markusevangelium oder von der Redensammlung des Matthäus. Sofern Paulus der ersten Stufe angehört, ist er abhängig von Petrus; wie dieser wiederum sich nicht gescheut hat, auf die zweite Stufe hinübertretend — in seinem Briefe — sich von Paulus abhängig zu machen und zu beweisen.

Es ist von Wichtigkeit, zu bemerken, daß Lukas gewissermaßen nicht gewagt hat, das Innerste und Originalste des Paulus, seines Meisters, darzustellen. Das bleibt den eigenen Briefen des Apostels überlassen. Freilich, wie er hätte wagen sollen, diesen in der Kirche vorhandenen und in immer zunehmender Verbreitung begriffenen Sendschreiben gegenüber einen falschen Paulus zu zeichnen, das kann nur eine Tendenzkritik wahrscheinlich finden; und desto unwahrscheinlicher wird ein solches Wagniß, je weiter diese Kritik das Alter der A.-G. herabrückt. Nur den geschichtlichen Rahmen seines Lebens, sofern in ihm der gottgewollte Uebergang des Christenthums von Israel zu den Heiden sichtbar wird, hat er geben wollen. Es gilt ihm nicht, neben das gewaltige Bild, welches die Briefe uns zeigen, noch eine abgeblaßte Kopie zu stellen. Was Lukas hinzufügt,

das sind die geschichtlichen Beziehungen, in denen der Paulus der Briefe, das ist die zweite Stufe Neuen Testamentes mit der ersten steht. Damit verhält sich denn die A.-G. wahrhaft ergänzend, indem sie in ihrer Schilderung den Charakter der ersten Stufe wahrt. Die Stufe der Subjectivität selbst kann nur in Briefen, nicht in einem Geschichtswerk auftreten.

Auf der anderen Seite darf man nicht verkennen, daß die A.-G. in ihrem Zusammenhang mit dem dritten Evangelium das Werk ist, welches einen Uebergang zu der zweiten Stufe neutestamentlichen Schriftthums anzeigt. Schon das Evangelium des Matthäus unterscheidet sich von dem des Markus dadurch, daß es nicht mehr vollkommen episch und objectiv das κήρυγμα der Apostel wiedergibt, sondern die geschichtliche Darstellung durch einen bestimmten Gegensatz, den der pharisäischen Richtung, beherrscht sein läßt. Damit hängt der andere Unterschied aufs engste zusammen, daß vor dem Thatsächlichen das Lehrhafte hervortritt. Darin aber ähnelt noch der erste Evangelist dem zweiten, daß er selbst als Schriftsteller hinter seinem Werke ebenso zurücktritt wie dieser. Ganz anders steht es mit dem Verfasser des dritten Evangeliums und der A.-G. Derselbe redet von sich, von dem Zwecke wie von dem Leser seines Werkes in einer Vorrede; er gibt gewissermaßen Rechenschaft über dasselbe. Wir bemerken die Aehnlichkeit mit der Klasse neutestamentlicher Schriften, für die es charakteristisch ist, daß Schreiber und Leser an ihrem Eingange auftreten. Während aber in den Briefen sowohl jener wie diese namentlich verzeichnet sind, bedarf das „Ich" des dritten Evangeliums und der A.-G., weil unter den Lesern stehend, keiner näheren Bestimmung.

Das Hervortreten der Subjectivität wächst nun in dem großen Doppelwerke in dem Maße, als der Schriftsteller dem Ende desselben und damit gewissermaßen dem Beginn einer neuen Stufe des neutestamentlichen Schriftthums zueilt. In der ersten Hälfte des Evangeliums wiegt die dem Lukas einigermaßen fremde Art der Quellen vor. Es sind die Vorgeschichten in einem mit dem Proömium und also dem Stile des Verfassers selbst aufs höchste contrastirenden hebraistischen Griechisch geschrieben. Es folgt die vom Markusevangelium abhängige Darstellung der galiläischen Wirksamkeit Jesu. In der zweiten Hälfte des Evangeliums, welche die Redensammlung und die Leidensgeschichte umfaßt, steigert sich je nach dem Ende die Paulinische und insofern auch Lukanische Färbung, wie früher gezeigt worden.

Aehnlich überwiegt in der ersten Hälfte der A.-G. die wenn auch nur mündliche Tradition, in der zweiten der eigene Bericht des Verfassers,

womit denn auch Sprache und Darstellung im Verhältniß steht. Die A.-G., deren Bedeutung ja in der Vermittelung der objectiven mit der subjectiven Stufe neutestamentlichen Schriftthums liegt, läuft selbst in den „Wir-Bericht" aus. Und zwar gipfelt in dieser Beziehung unser ganzes Werk in dem Reisebericht, welcher die beiden letzten Kapitel umfaßt. Da nun dieser Bericht nicht blos durch die Behauptung des Erzählers (des „Wir-Berichterstatters"), sondern auch durch Inhalt wie Darstellung unwiderleglich sich auf einen Augenzeugen zurückführt, so begegnet hier die Kritik einer Frage, die ihr innerhalb des ganzen synoptischen Schriftthums nicht entgegengetreten ist. Dagegen tritt dieser Abschnitt gewissermaßen in die Reihe der Pauliniſchen Briefe, deren Aechtheit unbestreitbar ist. Während nämlich das Markusevangelium nach der Tradition nicht unmittelbar auf einen Augenzeugen zurückgeht, während auch beim Werke des Matthäus wenigstens in der Darstellung dieser Charakter nicht hervortritt, endlich das dritte Evangelium die Nicht-Augenzeugenschaft des Verfassers deutlich ausspricht, womit denn der negativen Kritik wenigstens die Möglichkeit geboten war, den ihr unliebsamen wunderbaren Inhalt von einer unpersönlichen, mythenbildenden Tradition abzuleiten, stehen wir hier an der Grenze dieser Möglichkeit. Wie bei den brieflichen Erklärungen des Paulus über Wunderbares, das ihm begegnet sei, oder das er ausgerichtet habe, jene Möglichkeit wegfällt, so auch hier. Zur Seite stehen sich hier die Selbstaussagen des Apostels über Wunderthaten 1 Kor. 12, 9; 2 Kor. 12, 1, 12 und der Bericht des Augenzeugen über wunderbare Thatsachen aus dem Leben des Apostels, als da sind Heilungswunder, Weissagung und Engelerscheinung. Da sich nun ferner nachweisen läßt, daß Sprache und Ausdrucksweise dieses Augenzeugen auch durch die übrigen Theile der A.-G. und durch das dritte Evangelium hindurch gehen, also der Verfasser dieses Reiseberichts und der Verfasser des ganzen großen Werkes nur eine und dieselbe Person sein können, so wird dadurch die Glaubwürdigkeit desselben auch bezüglich der Thatsachen, die ihm durch den Bericht Anderer zu Ohren gekommen sind, sicher gestellt.*)

In besonderer Weise macht sich der Einfluß der Subjectivität des Verfassers geltend bei den in der A.-G. mitgetheilten Reden und Sendschreiben. Gegen die Annahme, daß jene Reden wörtlich so gehalten worden seien, wie sie unsre Schrift berichtet, hat man mit Recht bemerkt, daß auch „die längste derselben, wie sie hier vorliegen, keine sechs Minuten

*) Es ist das Verdienst Klostermann's, in seinen Vindiciae Lucanae seu de itinerarii in libro Actorum asservati auctore diesen Nachweis geliefert zu haben.

gedauert hätte".*) Dazu kommt, daß dieselben alle mehr oder weniger den Stil des Lukas an sich tragen. So kann kein Zweifel darüber sein, daß Lukas den Inhalt dieser Reden in seiner Weise gestaltet habe, und zwar nicht nur durch den Ausdruck des Einzelnen, sondern vornehmlich durch Zusammenziehung größerer Ausführungen auf die allgemeinsten Gesichtspuncte. Oft werden wir uns das Verhältniß der in der A.-G. mitgetheilten zur wirklich gehaltenen Rede denken müssen, wie das Verhältniß eines Thema's oder einer konkreten Disposition zur ausgearbeiteten Rede oder Predigt. Nichts ist aber wohl so geeignet, die treue Bewahrung der Herrnreden auch in ihrer Form sowohl durch das Lukasevangelium wie durch die beiden anderen Synoptiker ins Licht zu stellen, als die Vergleichung der Ueberlieferung jener mit der Wiedergabe der Reden in der A.-G. Die Reden des Herrn waren ein so heiliges Vermächtniß, daß nicht nur ihr Inhalt, sondern auch ihre Form und Redefarbe als unverletzlich galt und also überliefert wurde. Die Reden der Jünger Christi in der A.-G., obwohl der Zeit nach dem Berichterstatter näher gelegen, glaubte Lukas treu zu überliefern, wenn er ihren wesentlichen Inhalt, doch in veränderter Gestalt wiedergab. Der Verfasser hat uns selbst die Kontrolle seiner Freiheit in der Berichterstattung überlassen durch die dreimalige Darstellung der Bekehrung des Paulus.

Ein Gleiches gilt von den in die geschichtliche Darstellung aufgenommenen Sendschreiben: 15, 23—29; 23, 26—30. Während des längeren Aufenthaltes in Cäsarea konnte Lukas wohl von dem Inhalt des amtlichen Schreibens des Claudius Lysias an den Procurator Felix Kunde erhalten haben; unwahrscheinlich ist es, daß er das Sendschreiben selbst oder eine Abschrift desselben eingesehen haben sollte. Es genügte dem Verfasser, sachliche Treue zu beweisen. Aber auch das erste Schreiben, der Brief des Apostelconcils, erinnert stark an den Stil des Lukas, sonderlich im Proömium des Evangeliums.

Mit diesem Briefe nun kündigt sich zugleich die neue Stufe des neutestamentlichen Schriftthums, die Stufe der Sendschreiben an. Es ist der früheste Brief des neuen Testamentes, von dem wir Kunde haben, und da die Briefe, schriftstellerisch betrachtet, früher entstanden sind, als alle übrigen neutestamentlichen Schriften, so ist uns in ihm die früheste Schrift neuen Testamentes überhaupt aufbewahrt worden. Freilich trägt er noch Eigenschaften der ersten Stufe an sich, wie er noch in deren Bereich gehört.

*) Reuß a. a. O. S. 193.

Er ist noch nicht Erzeugniß und Ausdruck einer Einzelpersönlichkeit und ihrer ganzen Eigenthümlichkeit, wie uns hernach die Sendschreiben des Paulus entgegentreten werden, sondern er ist Schreiben einer Gesamtheit. Daher dürfen wir an ihm nicht jenen charakteristischen Ausdruck vermissen, durch welchen sich Briefe bedeutender Persönlichkeiten auszeichnen. Es genügt, daß er den Beschluß jener Gesamtheit, wenn auch in der Redefarbe des Lukas ausdrückt.

Wie sich aber in diesem Sendschreiben der A.-G. die schriftstellerische Form der zweiten Stufe ankündigt, so tritt uns auch im zweiten Theile dieses Werkes die Person entgegen, welche ebensosehr der Vertreter dieser neuen Entwickelung ist, wie Petrus der der früheren. Nicht zufällig läßt Lukas die Bekehrungsgeschichte des Paulus dreimal im Laufe seines Werkes auftreten; hiedurch nachdrücklich darauf hinweisend, daß jener wunderbare Vorgang die Quelle sei, aus der die Entwickelung der Urgemeinde zu der großen Weltkirche ihre Kraft geschöpft hat. Durch die dreifache Wiedergabe schließt sich diese Offenbarung des erhöhten Jesus Christus gewissermaßen auch schriftstellerisch an das Leben Jesu an, das uns in mehrfachen Darstellungen vorliegt, und erhebt sich über den Bereich der übrigen Thatsachen, von denen uns die A.-G. Kunde gibt. Jene Thatsache ist zugleich der Quell, aus welchem die zweite große Literaturstufe des neuen Testamentes entspringt, die wesentlich in den Paulinischen Briefen besteht.

Elftes Kapitel:

Die erste Stufe des neutestamentlichen Schriftthums.

Schlußbetrachtung.

Wir haben bis hieher die synoptischen Schriften nach ihrer Eigenthümlichkeit und Mannichfaltigkeit betrachtet. Indem wir zum Schlusse dieser Darstellung gekommen und im Begriffe sind, den Uebergang zu der zweiten Stufe des neutestamentlichen Schriftthums zu machen, erscheint es passend, noch einmal die Einheit und das einheitliche Wesen der vorgeführten Schriften ins Auge zu fassen, um den Entwicklungsfortschritt recht zu erkennen, den wir im Folgenden darzustellen haben.

Die nicht geringe Verschiedenheit der synoptischen Evangelien unter sich verschwindet vor ihrer wesentlichen Einheit, sobald wir dieselben mit der zweiten Stufe, d. h. den paulinischen Briefen oder mit der dritten Stufe, d. h. dem Evangelium des Johannes vergleichen. Wir werden von den eigenthümlichen Abzweigungen zurückgeführt auf die gemeinschaftliche und einfache Wurzel des synoptischen Schriftthums, auf „die Erinnerungen des Petrus," auf das ursprüngliche Missionsevangelium. Selbst das am weitesten von dieser Wurzel entfernte Lukasevangelium zeigt doch in seiner ganzen Anlage wie in seinem Charakter, daß es nur eine Erweiterung und Vermehrung jenes ersten heidenchristlichen Evangeliums sein will.

„Die Masse der gemeinsamen Erzählungen überwiegt über das Besondere. Ebenso überwiegt die Aehnlichkeit in der Reihenfolge über die Abweichungen in derselben. Die Gemeinschaft erstreckt sich aber weit über den Stoff und die einzelnen Züge der Begebenheiten hinaus bis in die Gleichheit des Bildes, des Wortes, des Satzgefüges. Unter allen Umständen beweist dieses, daß wir es hier mit den Sprossen eines gemeinsamen Triebes, den Erzeugnissen einer kirchlichen Arbeit zu thun haben, welche zwar dem Einzelnen eine gewisse Freiheit ließ, aber doch frühe ein Gemeingut erzeugte, an welches derselbe sich gebunden sah."*)

---

*) Weizsäcker a. a O. S. 11.

Darum tritt denn auch der Verfasser hinter seinen Gegenstand der Art zurück, daß die alte Bezeichnung: Evangelium nach Matthäus, nicht des Matthäus ꝛc. (κατὰ Ματθαῖον) trefflich die wirkliche Beziehung des Schriftstellers zu dem Inhalte seines Werkes ausdrückt. Das Evangelium ist nicht Resultat der eigenthümlichen Thätigkeit und insofern Eigenthum des Verfassers, sondern es ist eine wesentlich selbstständige, nur bis zu einem gewissen Grade in der Ausprägung und Darstellung von dem Schriftsteller abhängige Macht.*)

Als höchst bezeichnender Umstand aber für dieses Verhältniß ergibt sich die Thatsache, daß der Urheber des den drei Evangelien Gemeinsamen, ihres eigentlichen Grundstockes, Petrus der Apostel, gänzlich unsichtbar jene dreifache Gestaltung des Evangeliums trägt.

Mit mehr Recht wird man in der That von den drei synoptischen Evangelien sagen dürfen: τρίμορφον τὸ Εὐαγγέλιον, als mit Irenäus von den vier Evangelien: τετράμορφον.**) Denn die drei synoptischen Evangelien bilden in ihrer Einheit zunächst einen Gegensatz zum vierten. Daß auch die Verschiedenheit jenes synoptischen und des Johanneischen Evangeliums eine harmonische und in einer höheren Einheit nothwendig begründete sei, bleibt hiebei vollständig bestehen.

Wir können die synoptische Literatur nur als die der Tradition (παράδοσις) bezeichnen, wie denn die abschließende Schrift dafür dieses Ausdrucks sich bedient (Luk. 1, 2). Von dieser Bezeichnung sind aber die Evangelien des Markus und Matthäus keineswegs auszuschließen, wenn auch letztere der Quelle der Tradition näher stehen.

Aber auch der erste Urheber dieser Ueberlieferung, Petrus, gab darin nicht etwas Besonderes, ihm Eigenthümliches, sondern vielmehr, wie wir früher schon zeigten, das dem Kreise der ursprünglichen Jünger Jesu Gemeinschaftliche.

Was war endlich in der entstehenden Tradition das Treibende und Gestaltende? Es war die Missionspredigt; und zwar unter Heiden und Juden. Wir sahen, daß das Bedürfniß der Heidenmission vornehmlich ein geschichtliches Evangelium forderte, daß wiederum die Gemeindezustände in Jerusalem und der Pharisäismus Israels die erste Veranlassung zu einer Redensammlung gaben. Ist das Markusevangelium wesentlich

*) Dagegen vermögen wir Εὐαγγέλιον κατ᾽ Ἰωάννην nicht in demselben Sinne zu verstehen.

**) Irenaeus advers. haer. 3, 11, 8.

heidenchristliches, die Schrift des Matthäus judenchristliches Missionsevangelium, so ergeben sich daraus für ihren Inhalt und Charakter die wichtigsten Folgen. Aber auch das dritte Evangelium gehört ganz in diese Reihe, insofern es zwar nicht die Missionspredigt unter den Heiden geradezu wiedergeben will, wie die Markusschrift nach dem Zeugniß des Papias, aber doch keinen anderen Zweck hat, als die nachfolgende geschichtliche Bestätigung des Christenglaubens eines bekehrten Heiden zu geben (Luk. 1, 4). Der geschichtliche Stoff, aus welchem dieser Nachweis geführt wird, liegt daher ganz in dem Gebiet, dem die vorausgehenden Evangelienschriften angehören; wie wir denn gesehen haben, daß Lukas das Evangelium des Markus, die Redensammlung des Matthäus und endlich ein Paulinisches Missionsevangelium benutzt hat.

Sind nun unsere synoptischen Evangelien ihrer Entstehung und ihrem Wesen nach Missionsschriften, so ergiebt sich, daß sie den Gegenstand, den sie behandeln, nicht erschöpfen, sondern nur in pädagogischer, d. h. relativer Weise zur Darstellung bringen. Ihre pädagogische Art erkennen wir deutlich an der unter ihnen selbst vorhandenen Stufenreihe. Das Markusevangelium zeigt die erste und unterste Stufe dieses pädagogischen Fortschritts. Hier finden wir wesentlich nur die Mittheilung von Thatsachen, und zwar aus dem Leben Jesu. Die Mittheilung dagegen von größeren Redemassen, sowie der Rückgang auf die in den Vorgeschichten enthaltenen Thatsachen läßt auf höhere Bedürfnisse der Leser schließen. Solche waren von vornherein in den judenchristlichen Gemeinden und bei der Mission unter Israel vorhanden, daher denn auch das Matthäusevangelium sich sogleich auf diesen höheren Standpunkt begiebt, welchen nicht das erste, sondern ein späteres heidenchristliches Evangelium, die Lukasschrift, einnimmt. Aber wenn auch dieses letztere nicht sowohl die Missionspredigt selbst darstellt, wie das Evangelium des Markus, sondern den in Folge derselben entstandenen Zweifeln und Fragen begegnen will, so hält doch auch das dritte Evangelium den pädagogischen, d. h. relativen Charakter unserer Stufe, fest, weil sein Verfasser nur auf Quellenschriften dieser Art, also Missionsschriften angewiesen war.

Die Pädagogik der Missionspredigt bestimmt denn die Schranke, über welche die Enthüllung des christlichen Geheimnisses nicht hinausgehen darf. Daß den Jüngern für ihre Predigt eine solche pädagogische Selbstbeschränkung sich aufdrang, lehrt die Natur der Verhältnisse, zeigen unsre synoptischen Schriften, wie die Missionspredigten der A.-G., beweist endlich das maßgebende Beispiel ihres Meisters. Mit welch pädagogischer Weisheit

geht Jesus bei seinem öffentlichen Auftreten zu Werke! In die Predigt Johannes des Täufers tritt er ein, als habe er nichts anderes und größeres zu bieten. Nicht mit den Geheimnissen des Himmelreichs beginnt er, sondern mit der Bergpredigt, in welcher die dem Alten Testament verwandteste Seite des Christenthums enthüllt wird, nämlich das Gesetz des Himmelreichs. Der Ebionismus der alten und neuen Zeit meinte freilich in der Bergpredigt nicht sowohl den Anfang des Christenthums, sondern Anfang und Ende, Kern und Stern des Himmelreichs zu haben. Der Herr hat sie anders angesehen. Die Geheimnisse des Himmelreichs hat er nicht dem Volke offenbart, sondern in Gleichnissen verhüllt, seinem eigenen Worte folgend, „die Perlen nicht vor die Säue zu werfen" (Matth. 13; 7, 6.). Aber jene Geheimnisse des Himmelreichs sind noch bei weitem nicht die letzten und höchsten. Das sind die Geheimnisse seiner eigenen Person, des Königs des Himmelreichs; wie sorgsam bewahrt er sie, da er erst nach langer Erziehung die Jünger der Erkenntniß werth hält (Matth. 16, 20; 17, 9). Wie fern liegt es ihm, solche Geheimnisse den Pharisäern und Sadducäern vorzulegen! Er hat für sie nur die Räthselfrage, die ihnen ihre Rathlosigkeit zum Bewußtsein bringt: „Was dünket Euch von Christo, wes Sohn ist er?" Matth. 22, 41 ff.). In einer Antwort an seine Jünger, nicht ans Volk, spricht er Matth. 11, 25—27: „Alles ward mir übergeben von meinem Vater; und Niemand erkennt den Sohn, ꝛc." Daß dies Wort nur für seine Jünger gewesen sei, hebt Lukas sonderlich hervor 10, 22 und 23. Es ist aber gerade Matth. 11, 27 (und ihm entsprechend 28, 18), was nach Inhalt und Form über die synoptische Art sich in das Johanneische Evangelium hinein erhebt.

Gleichfalls als Geheimniß hat der Herr die eschatologischen Dinge betrachtet, Matth. 24, 3; Mak. 13, 3. Auf Manchem sollte der Schleier des Geheimnisses ruhen, bis die Auferstehung des Herrn von den Todten statt gefunden habe (Matth. 17, 9). Aus alledem aber geht deutlich hervor, daß Worte des Herrn wie Thatsachen seiner Geschichte keineswegs ohne Unterschied von den Jüngern mitgetheilt werden durften, daß sie vielmehr in einer der Pädagogik des Meisters entsprechenden Weise verfahren sollten.

Das haben sie denn auch gethan, wie uns zunächst die Apostelgeschichte zeigt. Sehen wir hier wesentlich auf die Lehre von der Person Christi. Tief herab neigen sich die Jünger zu den Anschauungen des Volkes, indem sie mit ihrer Predigt anheben. Als παῖς (= עֶבֶד) θεοῦ wird Jesus dem Volke geschildert (A.-G. 3, 13, 26; 4, 27, 30); es ist der διά-

κονος περιτομῆς (Röm. 15, 8), der dem gesetzeseifrigen Volk verkündigt werden muß, wenn es zum Glauben gelockt werden soll. Von diesem Knechte Gottes dürfen sie in alttestamentlichem Stile sagen, daß ihn Gott gesalbt habe, (wie alle Knechte Gottes die Salbung empfangen haben), ja daß „Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und Christ gemacht habe" (A.-G. 4, 27; 2, 36; 10, 38).*)

Gleichermaßen pädagogisch verfährt Paulus, wie dort Petrus, A.-G. 13 in einer Predigt an die Juden und A.-G. 17 in einer Predigt an die Heiden oder in einer Apologie an den König Agrippa A.-G. 26. Im Einklang mit Johannes dem Täufer und dem Jesus der Bergpredigt erscheint da das Christenthum als „Buße und Bekehrung zu Gott, welche in guten Werken sich zeigt" (26, 20).

Diese Pädagogik bestimmt nun auch Inhalt und Art unsrer synoptischen Schriften, weil dieselben aus jener Missionspredigt hervorgewachsen sind, deren Anfänge uns in der A.-G. geschildert werden. Wir haben früher gesehen, daß die beiden wichtigen Bestandtheile der Evangelien des Matthäus und Lukas: die Vorgeschichten und die Redensammlungen den ursprünglicheren „Erinnerungen des Petrus" und im Wesentlichen auch dem jetzigen Markusevangelium fehlen. Hierin stimmt das letztere noch mit den Missionspredigten des Petrus in der ersten Hälfte der A.-G. Es wird das Leben Jesu von seinem öffentlichen Auftreten an und zwar seine Thaten in Galiläa und sein Leiden in Jerusalem geschildert.

Es erhellt, daß mit jeder derartigen pädagogischen Erkenntnißgabe stets eine Erkenntnißaufgabe gestellt wird. Das Markusevangelium weist entschieden über sich selbst hinaus, nicht nur äußerlich dadurch, daß es oft der von ihm nicht berichteten Reden Christi gedenkt (z. B. 1, 21, 22 39; 2, 2), sondern vielmehr durch das große Räthsel, welches sein Inhalt, dieses Bruchstück des Lebens Jesu, jedem Leser aufgibt. Aber keineswegs gibt nun das Matthäus- oder Lukasevangelium die endgiltige und vollkommene Antwort auf jene Frage, sodaß diese Evangelien die in sich befriedigten und gesättigten wären. Auch sie enthalten nur vorläufige Antworten, Erkenntnißgaben, die selbst wieder Aufgaben sind. Das gilt sowohl von den Thatsachen, welche diese Evangelien über das Markusevangelium hinaus enthalten, als von den Höhepunkten der Redensammlung. Die große Frage des Herrn an die Pharisäer, wie der Christus zugleich David's Sohn und David's Herr sein könne (Matth. 22), wird doch nur

*) Vgl. hiefür Beck Christliche Lehrwissenschaft I. S. 83, 84.

vorläufig durch die Geburtsgeschichte (1, 18—25) beantwortet, sofern Christus aus dem Hause Davids stamme und doch durch heiligen Geistes Kraft gezeugt sei. Es ist in dieser Erzählung doch nur die der Welt und Geschichte zugekehrte Seite enthüllt, nicht der göttliche Hintergrund. Das gleiche gilt von Stellen, wie Matth. 11, 27; 23, 34; 28, 18, 20. Das sind die Spitzen der Berge, die in den Himmel hineinragen über alle menschliche und irdische Größe hinaus; sie zeigen, daß nur im Göttlichen, Ueberirdischen und Ewigen der letzte Aufschluß liege, aber sie öffnen nicht selbst den Himmel, geben nicht selbst diesen Aufschluß. Der wortarme Wunderheiland des Markusevangeliums weist hin auf den Propheten der Evangelien des Matthäus und Lukas (Mk. 1, 21, 22). Wenn aber der Prophet von seinem Vorgänger Johannes sagt, daß er mehr gewesen sei als ein Prophet, was muß jener selbst sein, dem dieser nicht meinte die Schuhe nachtragen zu dürfen? (Matth. 11, 9; 3, 11). Ueber den Propheten erhebt sich weitaus der, welcher Matth. 11, 27; 28, 18, 20 von sich aussagen konnte, der selbst vielmehr an sein Volk „Propheten, Weise und Schriftgelehrte sendet" (23, 34).

Wer so hohes von sich nicht sowohl aussagen als andeuten kann, der muß auch mehr hierüber ausgesagt haben. Mit ähnlicher Gewißheit, wie wir vom Markusevangelium den Schluß machen müssen, daß sein Christus noch viel mehr geredet und gelehrt habe, als es selbst enthält, müssen wir wiederum von Matthäus und Lukas aus schließen, daß der Christus, der soviel von sich gesagt hat[3], auch noch mehr von sich gesagt haben müsse. Wir bemerken, daß in diesen Evangelien die Aussagen Jesu von sich selbst außerordentlich zurücktreten vor seinen Aussagen über das Wesen und Gesetz des Himmelreichs (Matth. 5—7), über dessen Ausbreitung (10), über dessen Ausgang (24—25), über dessen Gegensatz zu dem Pharisäismus (23) ꝛc. Hier ist offenbar die Schranke, welche diese Evangelien nicht überschreiten; aber eben hier weisen sie auf eine nothwendige Ergänzung hin.

Unberechtigt aber wäre es, Andeutungen unserer Evangelien in äußerlicher Art über ihre Relativität zu fordern. Von vornherein will keine von diesen Schriften das absolute, Alles umfassende Evangelium sein, sondern jede will nur dem bestimmten Zwecke dienen, zu dem sie geschrieben ist und den sie für ihre Zeit deutlich an der Stirn geschrieben aufwies. Auch das Markusevangelium, dem ein größerer Theil der Reden Christi fehlt, läßt zwar dieses Fehlen deutlich merken, aber weist doch nirgend auf eine entweder schon vorhandene oder noch folgende Ergänzung durch eine andere Schrift hin. Es ist vielmehr in sich selbst ein Ganzes, seinem

freilich bestimmt begrenzten Zwecke vollkommen entsprechend und insofern in sich selbst ruhend.

Man darf jene pädagogische Art unserer Schriftstufe auch als eine peripherische bezeichnen. Wie alles Organische die gerade Linie verläßt und in der gewundenen sich ausdrückt, so eignet allem höheren Leben ein Mittelpunkt, von dem es in die Glieder und nach dem Umkreis ausstrahlt. Jener Mittelpunkt ist das innerste Geheimniß des Lebens, die Seele des Ganzen. Während unsere synoptischen Schriften in ausgedehnter Weise jenen Umkreis ausfüllen und von demselben nach dem Mittelpunkte zuschreiten, bleiben sie gewissermassen vor diesem stehen. Indem das Markusevangelium in reichem Maße die Wunderthaten Jesu mittheilt, gibt es darin das Aeußerlichste seines Lebens, das Augenfällige. Mehr dem Innerlichen zustrebend sind die Redensammlungen. Aber auch sie bleiben eigentlich vor dem Allerheiligsten stehen. Sie zeigen es wohl, aber als Geheimniß; sie reden davon, aber so, daß sie Fragen aufgeben, die sie nicht beantworten. Höchst bezeichnend hiefür ist die mehrfach schon erwähnte Frage des Herrn an die Pharisäer Matth. 22, 41—46: von Christus dem Sohn und Herren Davids. Auf die Fragen der Pharisäer und Sadducäer, die vorausgehen, gibt er Bescheid. Diese Fragen sind noch peripherischer Natur, sie entsprechen dem übrigen Inhalt der Synoptiker. Seine eigne Frage beantwortet der Herr nicht, „es durfte ihn auch keiner mehr von jenem Tage an fragen" (V. 46). Was er aber seinen Gegnern vorenthielt, konnte ja der Herr seinen Jüngern als Geheimniß mittheilen; ja er hat es auch gethan, weil er jene Frage selbst aufgeworfen hatte. Aber der Evangelist gibt uns nicht diese Aussage des Herrn. In der Thatsache 1, 18—25 darf man nicht die genügende Antwort sehen. Denn eine Frage im Munde des Herrn erfordert auch ein Wort dieses Mundes. Was diese Stelle der Synoptiker darstellt, eine Frage ohne Antwort, das gilt von einer Reihe von Stellen derselben, die zu jenem Mittelpunkt hinstreben. So theilen uns dieselben Thatsachen mit, aber sie geben uns nicht ihre Erklärung; daher sie Geheimnisse bleiben. Zwei Male — in der Taufe und auf dem Berge der Verklärung — ertönt die göttliche Stimme: „Du bist mein Sohn, der Geliebte." Der Evangelist aber gibt uns keine Erklärung dieses geheimnißvollen Wortes. Am Schluß des Evangeliums begegnet uns der Befehl des Herrn: „alle Völker zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes." Wir stehen da vor einem Geheimniß; aber der Evangelist gibt uns keinen Schlüssel dazu.

Einsam findet sich bei Matthäus und Markus das Wort von der

Hingabe der Seele des Herrn als eines Lösegelds für Viele (Matth. 20, 28). Welch einen umfassenden Inhalt läßt dies kurze Wort ahnen! Aber unser Evangelium legt ihn nicht aus; und doch muß Einer, der solch ein Wort sagt, mehr sagen als dieses Wort.

Nicht als Lehren, sondern als Geheimnisse, die nur berührt werden, treten Worte Jesu auf, wie das genannte, oder Matth. 11, 27 über sein Verhältniß zum Vater. Beide Male gilt es gar nicht die Belehrung der Jünger über solche Fragen, sondern etwas ganz anderes. Aber es werden zugleich in diesen Worten Probleme aufgestellt, die nicht ihre Lösung finden.

Ganz besonders geeignet, die peripherische und pädagogische Art der synoptischen Evangelien zu zeigen, ist die Verhandlung des Herrn mit den Sadducäern über die Auferstehung (Matth. 22; Mk. 12; Lk. 20). Der Herr, welcher weiß, daß er selbst sterben und auferstehen werde, der lange vorher den Pharisäern schon von dem Zeichen Jonä und seiner Auferstehung geredet hat (Matth. 12, 38 ff.; 16, 4), sagt den Sadducäern nichts als was auf ihrem Standpunkte geschickt war, sie zur Besinnung zu bringen. Was mußte aber ein Apostel in sich selbst für Gedanken über die Auferstehung bewegen, nachdem der Herr auferstanden! Doch haben sie die Synoptiker nicht hervortreten lassen. Wie ganz anders steht dazu die zweite Stufe des neutestamentlichen Schriftthums, vgl. 1 Kor. 15; und wiederum die dritte Stufe, vgl. Ev. Joh. 11.

Als thatsächliche Geheimnisse, deren Inhalt aber durchaus nicht lehrhaft ausgeschöpft wird, treten endlich die Sakramente, Taufe und Abendmahl, auf; gerade wie die Person Christi als thatsächliches Geheimniß auf dieser ersten Stufe erscheint. Das Abendmahl insonderheit stellt sich in den drei Evangelien als geheimnißvolle Liebesthat des Herrn dar. Die Einsetzung desselben ist nicht im Geringsten Belehrung darüber, sowenig als das Sterben des Herrn am Kreuz zugleich die Lehre vom Verdienste seines Todes ist. Die Synoptiker berichten die Liebesthat selbst ohne Reflexion darüber. Ganz anders verhalten sich dazu die beiden folgenden Stufen. Man denke bezüglich der Taufe an Röm. 6; Galat. 3, 27; bezüglich des Abendmahles an 1 Kor. 10 und 11; endlich im Johanneischen Evangelium an K. 3 und 6.

Diese Stufe der Tradition und der pädagogischen Selbstbeschränkung ist nun auch von einer Menschenart getragen, welche in Volksweise, nicht gelehrt dogmatisch oder dialektisch, auch nicht über sich selbst emporgehoben prophetisch, sondern geschichtlich zu denken und erzählend darzustellen gewohnt war. Es waren Menschen — an ihrer Spitze Petrus —, welche

die erste Stufe des menschlichen Bewußtseins, das sogenannte Volksbewußtsein, die unmittelbare, illiterate Denkweise darstellen, deren Charisma aber die lebendige geschichtliche Schilderung, die treue Wiedergabe des Erlebten und Gehörten, nicht das Denken in eigenen Gedanken und Wortformen ist. Den Gegensatz hiezu bildet zunächst Paulus (2 Kor. 10, 4, 5). „Diese Erzählung (der Synoptiker) ist wohl schon durch den bestimmten Glauben an das Evangelium getragen; aber sie gibt die Thatsachen, auf welche sie denselben gründet, noch als solche; sie stellt das Außerordentliche hin mit der Unmittelbarkeit des Glaubens, sodaß damit eine Aufgabe der Erkenntniß gesetzt, aber noch nicht gelöst ist."*)

In allen von uns dargestellten Zügen zeigt sich ein entschiedener Gegensatz nicht nur in augenfälliger Weise zu den Briefen des Neuen Testaments, insonderheit den Paulinischen, sondern auch zum vierten Evangelium, also sowohl zur zweiten als auch zur dritten Stufe neutestamentlichen Schriftthums.

Tritt in den Synoptikern die Person Jesu hinter dem, was er thut und redet, zurück, redet der Herr vielmehr vom Reiche der Himmel, vom Gesetz, von der Ausbreitung, von dem Ausgange desselben, nicht aber von sich, dem Könige des Reiches, so gehen die Johanneischen Reden Christi von seinem Ich aus und kehren dahin zurück. Enthalten die synoptischen Evangelien den Bericht geheimnißvoller Thatsachen ohne erkenntnißmäßige Erklärung derselben, so gibt das vierte Evangelium die Thatsache selbst nicht, wohl aber eine Rede des Herrn über dieselbe; so Joh. 3 und 6 über Taufe und Abendmahl. Während endlich die Worte Jesu in den synoptischen Evangelien eine dem Schriftsteller der Art übergeordnete Macht sind, daß derselbe sich nur als das überliefernde, selbst dahinter gänzlich verschwindende Gefäß beweist, bemerken wir im vierten Evangelium eine solche Vermischung der Sprache Jesu mit der des Evangelisten, wir dürfen schon sagen: ein solches Aufgehen der Sprache Jesu in der des Evangelisten, daß man z. B. Joh. 3, 17 ff. zweifelhaft sein kann, wer hier rede, Jesus oder der Evangelist.

Wir sehen, daß das vierte Evangelium einen Gegensatz darstellt sowohl zu der traditionellen Art der Synoptiker, als zu ihrem peripherischen und pädagogischen Charakter. Die Rede Jesu und die Sprache des Evan-

*) Weizsäcker a. a. O. S. 15.

gelisten sind in Eins verschmolzen; an die Stelle der synoptischen Reden vom Reiche der Himmel und seinen mannichfaltigen Beziehungen sind Reden getreten, die wesentlich nur von dem Mittelpunkte dieses Reiches, von Jesu Christo, seiner geheimnißvollen Natur und nur von der Einen geheimnißvollen Beziehung des Gläubigen zu diesem Könige des Reiches handeln. Während die Synoptiker jene Geheimnisse zwar nicht verschweigen, aber doch daran vorübergleiten, stellt sich das vierte Evangelium mitten hinein.

Diesem großen Gegensatz in der ganzen Art gegenüber ist es ein geringerer Unterschied, daß das vierte Evangelium einen zum großen Theil neuen Inhalt sowohl in Thaten als in Reden Jesu uns vorführt. Denn auch das dritte Evangelium brachte eine Anzahl neuer Thatsachen und noch mehr neuer Reden, welche gleichwohl denselben Grundcharakter zeigen, wie die der anderen Synoptiker.

Doch auch der inhaltliche Unterschied des vierten Evangeliums ist ein bedeutender; besonders durch die Erweiterung des Schauplatzes der Geschichte Jesu. Nach den synoptischen Evangelien vollzieht sich die öffentliche Geschichte Jesu zuerst wesentlich auf galiläischem Boden; es ist hier die Geschichte seiner Thätigkeit in Lehren und Wunderthun und zwar dargestellt ohne Rücksicht auf die Zeitdauer; es folgt sodann die Reise nach Jerusalem und das Leiden des Herrn daselbst.

Im vierten Evangelium nun tritt die galiläische Wirksamkeit überhaupt mehr zurück. Dagegen finden schon in jener ersten Hälfte der Geschichte Jesu mehrere Festreisen nach Jerusalem statt (K. 2 und 5), sodaß sich die Thätigkeit des Herrn der zeitlichen Unbestimmtheit der Synoptiker gegenüber auf mehrere Jahre erstreckt.

Unsere ganze Darstellung der Entstehung der synoptischen Evangelien und ihres Verhältnisses zu einander hat nun gezeigt, daß wir es nicht sowohl mit drei Darstellungen der Geschichte Jesu, als vielmehr mit Einer zu thun haben, insofern alle drei Synoptiker als Geschichtsgrundriß die Erinnerungen des Petrus ihren Evangelien zu Grunde gelegt haben. Ferner aber wissen wir, daß diese „Erinnerungen" ihrem Zwecke, ihrer Entstehung und ihrer wirklichen Beschaffenheit nach durchaus nicht eine zusammenhängende, chronologisch sich entwickelnde Gesamtgeschichte des Lebens Jesu geben; vielmehr nur die zwei großen Bilder des thätigen und des leidenden Jesus Christus in je einem Cyklus von galiläischen und jerusalemischen Thatsachen aufstellen. Diese Grundeintheilung bleibt auch in den

Evangelien des Matthäus und des Lukas, da sie durch die Hinzufügung der Redensammlung nicht aufgehoben wird.*)

Ihre Entstehungsursache aber hat diese Evangeliengestaltung in dem Zweck, welchem die auf unserer ersten Stufe schaffende Thätigkeit überhaupt diente, nämlich in der Missionspredigt. Diese konnte es nicht auf eine Geschichte Jesu abgesehen haben, welche die eigentliche Entwicklung seines Lebens und Geschickes darstellt und etwa einem wissenschaftlichen Interesse dient. Vielmehr galt es ihr nur das Bild des lehrenden, Wunder thuenden und leidenden Jesus Hörern und Lesern in einer Weise vor Augen zu stellen, welche geeignet wäre, Glauben an ihn zu erwecken. So bildete sich jene einfache Eintheilung des Evangeliums in eine galiläische und jerusalemische Hälfte. Damit aber waren frühere Reisen des Herrn nach Jerusalem von der Darstellung ausgeschlossen. Eine gründliche Untersuchung des eigenthümlichen Wesens der synoptischen Evangelien im Vergleich mit dem des vierten lehrt daher, daß es ebenso unberechtigt ist, von jenen Erwähnung der früheren jerusalemischen Reisen des Herrn zu fordern, als wiederum in dieser Erwähnung einen Grund der Unglaubwürdigkeit auf Seiten des Johanneischen Evangeliums zu finden. Was die Veranlassung für den Verfasser des vierten Evangeliums gewesen sei, von jener Anlage der Synoptiker abzuweichen, muß an seinem Orte gezeigt werden. Hier genügt es, zu wissen, daß das vierte Evangelium in seinem ganzen Wesen sich von den dreien darin unterscheidet, daß es durchaus keinen Missionsbedürfnissen seine Entstehung verdankt, sondern ganz eigenthümlichen, von den früheren sehr verschiedenen innerkirchlichen Zuständen. Dieselben forderten nicht nur eine andere Art der Darstellung der heiligen Geschichte, sondern auch die Hervorkehrung neuer Gebiete derselben, doch nicht sowohl neuer Thatsachen, als neuer Reden. Diese gehörten aber meistentheils nach Jerusalem.

Sehen wir schließlich auf die Zeit, in welcher die synoptischen Evangelien samt Apostelgeschichte entstanden sind, so bemerken wir auch in dieser Beziehung die enge Zusammengehörigkeit dieses Schriftthums. Im Allgemeinen darf man die Jahre 60—70 als den Zeitraum der Entstehung annehmen, so daß die Schriften des Lukas nahe an das Jahr 70 herantreten, das Markusevangelium einige Jahre früher und das Werk des Matthäus um das Jahr 60 zu setzen wäre.

*) Vgl. Weizsäcker a. a. O. S. 271 ff.

Gehen wir von Lukas aus. Man hat zwar gemeint, die eschatologische Rede des Evangeliums setze die Zerstörung voraus, da sie weit deutlicher von derselben redet, als die beiden früheren Evangelien (vgl. Luk. 19, 43, 44; 21, 20—24). Aber diese bestimmten Aussprüche von der Umwallung und Zerstörung, von der Zertretung der heiligen Stadt durch die Heiden erklären sich vollständig, wenn wir die letzten Jahre vor der Zerstörung Jerusalems ansetzen. Indem das Gewitter sich zusammenzog, mußten die dunkleren Weissagungen Jesu für den Evangelisten jene bestimmtere Fassung annehmen. Dazu kommt, daß Lukas veranlaßt war, für seine heidenchristlichen Leser von vornherein jene Form zu ändern, in welcher Jesus zu den seinigen gesprochen hatte. Was Paulus in seinem frühesten Brief allgemein ausdrückt: „ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος" (1 Thess. 2, 16), das führt Lukas gemäß der damaligen politischen Lage in concreten Zügen aus (vgl. Luk. 21, 23 „καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ"). Das Evangelium aber nach das Jahr 70 zu verlegen, verbietet vornehmlich die jenem Werk folgende Apostelgeschichte. Ist die Absicht dieser Schrift, den Gang des Evangeliums von Jerusalem nach Rom, von den Juden zu den Heiden zu schildern, wie nachgewiesen wurde, so muß es unbegreiflich erscheinen, wenn der Verfasser auch nicht mit Einem Wort auf die Thatsache der Zerstörung Jerusalems hingewiesen haben sollte. Ist doch diese Thatsache zu der anderen, daß das Evangelium unter den Heiden und in Rom Aufnahme findet, die negative Ergänzung. Wie Gott im Evangelium den Heiden sich zuwendet, so zeigt er seine Abwendung von Israel, welches das Evangelium verworfen hat, durch die Zerstörung der heiligen Stadt. Mußte nicht der Verfasser dieses Ereigniß erwähnen als die thatsächliche Antwort auf die Frage der Jünger an den Auferstandenen: „Herr, richtest du in dieser Zeit das Reich Israel auf?" (A.-G. 1, 6), eine Frage, die Jesus damals nicht beantwortete, sondern ablehnte?

So werden wir denn in der sonst befremdlichen Bemerkung A.-G. 8, 26, welche sagt, daß die Stadt Gaza wüste sei, eine Andeutung der Abfassungszeit sehen müssen. Diese Anzeige hat nur Sinn, wenn die Thatsache der Verwüstung noch ganz neu war. Nun ward aber nach Josephus Jüdischer Krieg 2, 18, 1 Gaza im Beginn des Krieges zerstört. Die Zerstörung Jerusalems ist dann wie eine göttliche Bestätigung der Darstellung des Lukanischen Werkes bald nach seiner Verbreitung eingetreten.

Nehmen wir ferner das Markusevangelium, so muß diese Schrift älter sein, da sie von Lukas benutzt wurde. Auf der anderen Seite setzt

das Zeugniß des Papias den Tod des Petrus als der Abfassung des Evangeliums vorausgegangen. Wiederum stimmt damit die wichtige Nachricht des Irenäus, daß Markus und Lukas nach dem Tode der Apostel Petrus und Paulus geschrieben haben (Advers. Haeres. 3, 1, 1). So werden wir das Evangelium um das Jahr 65 setzen.

Endlich möchte der Evangelist Matthäus sein geschichtliches Werk um das Jahr 60 geschrieben haben. Wie fern die Zerstörung Jerusalems und besonders des Tempels trotz der Weissagung (Matth. 24) dem Verfasser noch lag, darf man aus der Erzählung von der Tempelabgabe schließen, die unserem Evangelium eigenthümlich ist (17, 24—27). Das Didrachmon, die Tempelsteuer, mußte zum Entsetzen aller frommen Juden von der Zerstörung Jerusalems an nach Rom dem Jupiter Kapitolinus entrichtet werden (Jos. Jüd. Krieg 7, 6, 6. Sueton. Leben Domitians 12). Der Erzähler verräth durch nichts die Kenntniß dieser Thatsache. Mit unserer Annahme stimmt die älteste Nachricht des Irenäus (Adv. Haer. 3, 1, 1): „Matthaeus in Hebraeis ipsorum lingua scripturam edidit evangelii, quum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent ecclesiam. Post vero horum excessum Marcus etc.," wie auch die bestimmte Erklärung des Origenes (Euseb. K.-G. 6, 25): „*ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντίῤῥητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν ποτε τελώνην, ὕστερον δὲ ἀπόστολον Ἰησοῦ Χριστοῦ Ματθαῖον, ἐκδεδωκότα αὐτὸ τοῖς ἀπὸ Ἰουδαισμῷ πιστεύσασι, γράμμασιν Ἑβραϊκοῖς συντεταγμένον· δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ποιήσαντα* ꝛc." Fassen wir nun das synoptische Schriftthum zusammen, so bemerken wir, daß mit der Einheit seines Charakters die Einheit der Zeit wohl zusammenstimme. Die Zerstörung Jerusalems leitet eine neue Zeit für die Kirche ein. Das vierte Evangelium, welches dieser neuen Zeit angehört, zeigt darum auch eine ganz neue Art.

BS2364 .G77 v.1
Entwickelungsgeschichte des
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00057 2869